

Cover Page



Universiteit Leiden



The handle <http://hdl.handle.net/1887/20238> holds various files of this Leiden University dissertation.

**Author:** Göbel, Christian

**Title:** Zur logik des Christentums : eine philosophische Grundlegung ökumenischen Denkens im Ausgang von Anselm von Canterbury

**Date:** 2012-12-05

# **Zur Logik des Christentums**

## **Eine philosophische Grundlegung ökumenischen Denkens im Ausgang von Anselm von Canterbury**

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN  
DE GRAAD VAN DOCTOR AAN DE UNIVERSITEIT LEIDEN,  
OP GEZAG VAN  
DE RECTOR MAGNIFICUS PROF. MR. P.F. VAN DER HEIJDEN,  
VOLGENS BESLUIT VAN HET COLLEGE VOOR PROMOTIES  
TE VERDEDIGEN OP WOENSDAG 5 DECEMBER 2012  
KLOKKE 13.45 UUR

DOOR

**Christian Göbel**

geboren te Bochum (Duitsland)  
in 1973

LEIDEN 2012

## Promotiecommissie

Promotor            Prof.dr. W.B. Drees

Leden                Prof.dr. E.P. Bos  
                          Prof.dr. R.D.N. van Riessen  
                          Prof.dr. M. Sarot (Tilburg University)  
                          Dr. H.W. Sneller

## Danksagung

Die vorliegende Arbeit war ursprünglich ein Buchprojekt, das auf verschiedene Ansätze zurückging, die bereits zu meiner Studienzeit in München, Cambridge und Rom Form gewannen und dann während der Jahre erster Lehrtätigkeit in Rom weiterentwickelt werden konnten. Unterstützung und Zuspruch kamen insbesondere vom damaligen (2003-06) Leiter der *Area di Ricerca Internazionale* an der Philosophischen Fakultät der Päpstlichen Lateran-Universität, dem inzwischen – viel zu früh – verstorbenen A. Molinaro, der zuvor meine philosophische Doktorarbeit begleitet hatte; Dank gebührt ebenfalls dem damaligen Rektor der Universität, Erzbischof R. Fisichella. Während eines Aufenthalts (Fellowship) am Boston College (2006-07, Dank an K.F. Pecklers SJ und den Direktor des *Jesuit Institute*, T.F. Kennedy SJ) konnte ich u.a. einige Gedanken dieser Arbeit weiterverfolgen. Auch in den an äußerem Wandel reichen Folgejahren (Gastprofessur in Indien, zurück in Rom, Aufenthalte in Deutschland, teilweise in Zusammenarbeit mit N. Fischer, Eichstätt, dem ich für die Gelegenheit danke, Einzelaspekte meines Themas oder verwandte Fragestellungen im Rahmen von Kongressen und Gastvorträgen präsentieren zu können) habe ich das Projekt nie aus den Augen verloren. Zugleich verfestigte sich der Gedanke, es als zweite, theologische Dissertation zu nutzen. Herzlich danke ich W.B. Drees für die Bereitschaft, es in diesem neuen Rahmen, trotz der oft großen räumlichen Ferne, von Leiden aus mit Aufmerksamkeit, wertvollen Anregungen sowie geduldigem Wohlwollen zu begleiten. Denn bedingt durch die biographischen Wechsel und verschiedene Unterbrechungen im Zuge des Rufs nach Worcester, womit sich zunächst andere Projekte und Pflichten in den Vordergrund schoben, verzögerte sich die Fertigstellung der endgültigen Fassung (nach einer bereits 2008 fast abgeschlossenen Version) noch einmal erheblich. Für ihre Gutachtertätigkeit und hilfreiche Hinweise danke ich außerdem den weiteren Mitgliedern des Leidener Promotionskomitees, den Professoren E.P. Bos, R.D.N. v. Riessen, M. Sarot sowie Dr. H.W. Sneller; darüber hinaus Herrn D. Elstgeest für die Übersetzung der Zusammenfassung. Schließlich sei den Kollegen am Assumption College gedankt, die mir verschiedene Foren gaben, in denen ich Gedanken austauschen konnte, vor allem aber meiner Frau Marion und meinen Eltern für ihre vielfältige Unterstützung – von existentieller Sorge und Beistand über inhaltliche Anregungen bis zu konkreter Hilfe beim Korrekturlesen und der Erstellung des Literaturverzeichnisses.

Worcester/Leiden, Oktober 2012

Christian Göbel



# Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung</b>	4
1 Absicht und Motivhorizont	4
2 Ausgangspunkt: Anselm von Canterbury	9
3 Hinweise zum Aufbau	12
 <b>Teil I – Die Logik des Christentums nach Anselm von Canterbury</b>	15
1 Unbedingtes Denken? Das Verhältnis von <i>fides</i> und <i>ratio</i> als methodischer Rahmen einer Rede von der ‚Logik des Christentums‘	17
1.1 Anselms <i>intellectus fidei</i>	18
1.2 Theo-logische Vernunft in interreligiösem Kontext	20
1.3 Zur Begrenztheit der menschlichen Vernunft	24
1.4 Zur metaphysischen Naturanlage des Menschen	26
1.5 Vom Verstehen des Glaubens zum Ein-Sehen seines Gegenstands	28
2 <i>Cur Deus homo</i> : Soteriologie aus philosophischem Problembewusstsein?	30
2.1 Überblick über Anselms Argument, Hinweise zum Sündenbegriff und zur Theo-Logik Anselms	30
2.2 Hinweise zur gängigen theologischen Kritik an Anselm	35
2.3 Ein neuer Blick auf <i>Cur Deus homo</i>	37
2.3.1 Anselms Gottesbegriff in <i>Monologion</i> und <i>Proslogion</i>	38
2.3.2 Ontologie und Soteriologie	43
3 Anfragen, Aporien, Alternativen	48
3.1 Gerechtigkeit über Liebe: bibeltheologische Einwände	49
3.1.1 Grausamkeit des Liebes-Opfers?	51
3.1.2 Tauschgerechtigkeit, Genugtuung und Lohngedanke	53
3.1.3 Resümee	60
3.2 Philosophische Einwände: Anselms Theo-Ontologie	65
3.2.1 <i>Proslogion</i> 2 – Anselms Argument und seine Kritik	65
3.2.2 <i>Zwei</i> Argumente? Gottes notwendige Existenz	69
3.2.3 Das <i>Proslogion</i> -Argument: ontologisch oder kosmologisch?	74
3.2.3.1 Zur vorgängigen (Gottes)Erfahrung	74
3.2.3.1.1 <i>Erfahrung religiöser Tradition und Praxis</i>	74
3.2.3.1.2 <i>Unthematische Gotteserfahrung</i>	76

3.2.3.2 ‚Kosmologische‘ Rekonstruktion des ‚ontologischen‘ Arguments	80
3.2.3.2.1 <i>Einheitliche Ontologie und kosmologische Theologie in Monologion und Proslogion</i>	81
3.2.3.2.2 <i>Überlegungen zur Rekonstruktion des ontologischen Gottesbeweises: die Herkunft des Gottesbegriffs aus der Kontingenzerfahrung</i>	85
3.2.3.2.3 <i>Skizze einer Diskussion des kosmologischen Arguments</i>	87
3.2.3.3 Zusammenfassung: der ‚kosmologische‘ Hintergrund des <i>Proslogion</i>	92
3.3 Ergebnis	94
3.3.1 Unangemessenheit und Alternativen in Anselms Gottesbegriff	94
3.3.2 Religion, Moral und Exklusivismus	97
<b>Teil II – Die ‚ökumenische‘ Unbedingtheits- und Liebeslogik des Christentums</b>	107
Vorbemerkung: ein theo-logischer Dreischritt	109
1 Gott der Philosophen: das Unbedingte	110
2 Gott der Religion: der Schöpfergott	115
2.1 Schöpfungsgedanke, Naturwissenschaft, kosmologisches Argument	117
2.2 Religionsgeschichtliche Grundelemente des Schöpferglaubens	124
2.3 Theologische Kernaussagen des Schöpfungsgedankens	128
2.3.1 Gott als Seinsgrund	128
2.3.2 Schöpfung als Liebes-Bund	133
2.3.3 Übergang	136
3 Gott des Christentums: unbedingte Liebe	138
3.1 Beispiele nichtoriginaler Elemente des Christentums	139
3.2 Kritik und Übergang: Unoriginalität als hermeneutisches Prinzip	143
3.3 Originalität und Kern des Christentums	147
3.4 Skizze exegetischer Probleme und ihrer Auflösung	159
3.4.1 Ansätze zur Neuinterpretation fraglicher Bibelstellen	159
3.4.2 Überlegungen zum Gerichtsgedanken	166
3.4.3 Zur Allaussöhnungslehre	173
3.5 Bestätigung und Zusammenfassung	178
4 Konsequenzen	184
4.1 Hinweise zum ‚neuen‘ Verhältnis von Religion und Moral	186
4.1.1 Der christliche Übermensch	187
4.1.1.1 Nietzsches Übermensch	187

4.1.1.2 Moral, ‚als ob‘ es Gott und Tod nicht gäbe	190
4.1.2 Ausleben eines (geschaffenen) Vermögens: Theologie und Moral in einem alternativen Begründungsverhältnis	196
4.2 Aufgaben einer ökumenischen Philosophie	200
4.3 Konsequenzen für die Theologie der Religionen	203
4.4 Überlegungen zum Kirchen- und Liturgieverständnis	207
<b>Schlusswort</b>	215
<b>Bibliographie</b>	217
1 Erläuterungen/ Abkürzungen	217
2 Zitierte Literatur	218
<b>Personenregister</b>	231
 <u><b>Anhang:</b></u>	
<b>Zusammenfassung</b>	237
<b>Samenvatting</b>	241
<b>Kurzbiografie</b>	246



# Einleitung

## 1 Absicht und Motivhorizont

Die vorliegende Arbeit versucht, im Ausgang von Anselm von Canterbury Ansätze einer ‚philosophischen Logik‘ des Christentums aufzuzeigen, also eine innere Stringenz seiner Theologie, die insofern ‚universale‘ Gültigkeit haben kann, als sie bei Christen wie Nichtchristen nach dem Maßstab der Vernunft allein Akzeptanz finden könnte – eben weil sie theo-logisch ist.

Ohne Rechenschaft vor der Vernunft kann der Mensch, als Vernunftwesen, auch nicht authentisch glauben: „Wenn man gegen die Prinzipien der Vernunft verstößt, wird unsere Religion absurd und lächerlich sein“, sagt Pascal<sup>1</sup>. Vernunftreflexion, Interpretation und „aggiornamento“<sup>2</sup> können Korrektiv, aber auch Bestätigung des Glaubens sein. Glaubenssätze – darunter die klassischen Gottesbeweise<sup>3</sup> – sowie die Bemühungen der Vergangenheit, sie rational zu durchleuchten, sind nicht wie alte Gemäuer, die nur bewahrt und bewundert werden. Sie verdienen Wertschätzung, aber nicht in musealem Respekt für das Geleistete allein; vielmehr sind sie auf ihre Relevanz hin zu befragen, sodass Glaubende sich selbst und anderen Rechenschaft darüber geben, was sie zusammenhält. Grundlagen theologischer Lehrsätze sind aus der Tradition verständlich und lebendig zu machen. Der Notwendigkeit einer Vernunftrechtfertigung sehen sich christliche Theologen von der Zeit der Apostel und Kirchenväter bis heute gegenüber, in der Auseinandersetzung mit Anfragen und Anfeindungen von innen wie außen, von anderen Religionen, den Naturwissenschaften, einer zunehmend säkularen Gesellschaft oder von der Philosophie. Die Kritik hat aber nicht selten konstruktiv die Selbstbesinnung des Christentums befördert, das so Glaubensreife gewinnt und vom reinen „Autoritäts- und Gehorsamsglauben zum Verstehensglauben, vom Satz- und Bekenntnisglaub-

---

<sup>1</sup> *Pensées* (Ed. Sellier), Nr. 204. Pascal sieht aber auch die andere Seite – „Wenn man alles der Vernunft unterordnet, wird unsere Religion nichts Geheimnisvolles und Übernatürliches haben“ – und steht so in der Tradition Anselms und Augustins (dazu Raffelt 2009).

<sup>2</sup> D.i. die von Johannes XXIII. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil vorangetriebene Aktualisierung der katholischen Theologie, nicht als bloße Anpassung an die Welt, aber doch als stets erneuertes Verständnis der Lehre aus und in einer sich wandelnden Welt.

<sup>3</sup> Aus Gründen sprachlicher Einfachheit werde ich den Begriff *Gottesbeweis* durchaus verwenden, aber an Kernstellen lieber von *Argument* sprechen, womit es zwar nicht weniger um Vernunftgründe für das Dasein Gottes geht, aber Verwechslungen mit mathematischen oder naturwissenschaftlichen Beweisen vermieden werden können. Das scheint auch dem Wortschatz und der Aussageabsicht der mittelalterlichen Denker zu entsprechen; vgl. (zu Thomas’ *quinque viae*) Fischer 2005b, 11.14ff. mit Seidl 1986 und Pieper 2001, 330, wonach Thomas sogar *demonstratio* für „Konvenienzgründe“ verwendet, in dem Sinn, dass „die Wahrheit des Glaubens [...] zu dem [passt], was wir auch [...] aufgrund von Erfahrung und Vernunftargument wissen“. Zu Anselm s. Evans 1978, 150ff.; zur Grundfrage Messinese 2007, 43–46. Spätestens heute, einem zurückhaltender gewordenen Anspruch gemäß, geht es nicht mehr so sehr um ‚Beweise‘ als um die Prüfung der Plausibilität der Annahme der Existenz Gottes auf verschiedenen Denkwegen, die auf Gott verweisen können.

ben zum Erfahrungsglauben und vom Leistungs- zum Verantwortungsglauben“ gelangt<sup>4</sup>.

Vernunftgeleitete Reflexion über den Glauben hat also zunächst *in sich* Wert. Sie hat aber hier auch einen *äußeren Bezugsrahmen*: den interkulturellen und interreligiösen Dialog, der dann am besten gelingt, wenn er zum einen von gegenseitiger Kenntnis getragen, zum anderen aber auch aus dem festen Bewusstsein der eigenen Identität geführt wird – umso mehr, wenn, wie im Christentum, der eigenen Religion Universalität von ihrem Wesen her eingeschrieben ist, sie eine ‚ökumenische Logik‘ hat und so selbst dem rechten Umgang mit der Vielzahl anderer Lebens- und Glaubensentwürfe Anhalte geben kann. Das Wort „Ökumene“ ist hier nicht nur im Sinn interkonfessioneller Begegnung gebraucht, sondern in seinem ursprünglichen, politisch-philosophischen Sinn: den Griechen war *oikumene* die ganze bewohnte Erde. ‚Ökumenisches Denken‘ sucht somit nach ethischen Maßstäben für ein menschliches Zusammenleben der Völker jenseits kultureller, weltanschaulicher, religiöser Unterschiede. In diesem Sinn geht es uns um eine Grundlegung ökumenischen Denkens, eine Geisteshaltung aus der Logik des christlichen Glaubens selbst, bei der alle Ökumene anfangen muss; es geht nicht um konkrete Details ökumenischer Begegnung<sup>5</sup>.

Die zunehmende Globalisierung hat besonders in den westlichen Kulturen der Neuzeit den Wunsch nach einer weltumspannenden und kulturübergreifenden Einheit der Menschheit aufkeimen lassen. Die großen menschlichen Katastrophen des 20. Jahrhunderts können im Nachhinein eher als Bestärkung denn als Desillusionierung im Wunsch nach kosmopolitischer Einheit und Einigkeit gesehen werden. Die Gründung der UNO nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs trägt dem Rechnung, indem sie nicht nur politisches und militärisches Kontrollorgan ist, sondern – in der UNESCO – auch Kultur- und Bildungsarbeit leistet. Die Ziele und Aufgaben der *Philosophischen Abteilung*, die in Paris ihren Sitz hat, nehmen dabei den Traum vom Weltfrieden auf und bemühen sich, das Menschenrechtsethos – vorbereitet schon in der Stoa und in der Naturrechtslehre der Scholastik, ausgearbeitet in der Aufklärung und weitergeführt in der Neuzeit – in (Bildungs-)Politik zu übersetzen. Das „Universal Ethics Project“ der UNESCO kommt mit anderen bemerkenswerten Versuchen überein, den ethischen Herausforderungen der Globalisierung gerecht zu werden<sup>6</sup>, im Bewusstsein, dass es angesichts der spürbaren Werte-Vernunsicherung in den westlichen Gesellschaften und angesichts der kriegerischen, politischen, religiösen Auseinandersetzungen in der ganzen Welt eines neuen Ethos bedarf, das auf einem interkulturell gültigen Fundament stehen muss. In den gegenwärtigen Integrationsdebatten in Europa wie den USA wird die Frage der Interkulturalität zudem in die Innenstruktur ehemals homogenerer Gesellschaften getragen. Umso deutlicher wird, dass die Probleme der Zukunft einer globalisierten Ge-

---

<sup>4</sup> Biser 1997, 191 nach Rahner 1976, 430-440.

<sup>5</sup> Selbstverständlich übt die angezielte Geisteshaltung *Respekt* und zielt in ihrem Streben nach ‚Akzeptanz‘ zunächst *Verständnis*, nicht Konversion an. Vor jedem konkreten Dialog geht es hier darum, christlich-theologisch mit der Existenz anderer Religionen umzugehen.

<sup>6</sup> Am bekanntesten darunter ist wohl Küngs „Projekt Weltethos“. Doch auch Ansätze interkultureller Philosophie (Überblick bei Mall 1995) sowie das Aufkommen expliziter „Peace Studies“ im akademischen Umfeld gehören dazu (vgl. Barash 1991).

sellschaft nur in kosmopolitischer Perspektive bewältigt werden können. Grundlage dafür ist zunächst eine intellektuelle Einigkeit, die ihre ontologisch-anthropologische Möglichkeitsbedingung im monistisch-universalen Wesen der Wahrheit sowie des Menschseins hat, das bei unterschiedlicher Ausprägung in gemeinsamen Grundkonstanten wurzelt. Diese sind nachhaltig und immer neu in Erinnerung zu rufen. Eine besondere Rolle kommt dabei den Religionen als ‚Hort menschlichen Ethos‘ zu (Küng). Die Begegnung der Kulturen ist immer noch wesentlich auch eine Begegnung der Religionen. Der Wunsch nach Frieden findet in allen religiösen Traditionen Inspiration und Ausdruck, in der katholischen Kirche etwa in der Enzyklika *Pacem in terris* von Johannes XXIII. (1963), in der Rolle Johannes Pauls II. als Friedensstifter und der Bedeutung der Kirche in der Beendigung des Kalten Krieges, sodann in den anderen christlichen Gemeinschaften, besonders den Friedenskirchen (Quäker, Mennoniten) und Friedensbewegungen, darüber hinaus in Personen wie Martin Luther King, dem Dalai Lama, Mahatma Gandhi und seinem aus Hinduismus und Buddhismus inspirierten Weg der Gewaltlosigkeit, schließlich in Initiativen wie dem „Parlament der Weltreligionen“<sup>7</sup>.

Doch Religion stiftet nicht nur Frieden und Menschlichkeit, sondern hat auch Wege zur Einheit versperrt und Kriege verursacht; „Religion discriminates sharply and exclusively among people“<sup>8</sup>. Auf schreckliche Weise prägt dieser Aspekt durch fundamentalistisch motivierten Terror und andauernde internationale Spannungen heute die Politik. Doch ist der Fundamentalismus nicht ein Problem des Islam allein; in den USA schlägt sich beispielsweise der christliche Fundamentalismus evangelikaler Gruppen auch innenpolitisch und gesellschaftlich nieder. Wenn es stimmt, dass die Bedeutung der Religion als Suche nach der Tiefendimension des Daseins – allen säkularistischen Tendenzen der vergangenen Jahrhunderte zum Trotz – derzeit wieder zunimmt<sup>9</sup>, so ist das auch Grund zur Sorge: denn Zulauf erhalten vor allem Gruppen, die Religion als Mittel der Selbstidentifikation über die Ab- und Ausgrenzung anderer verstehen, oft im Zusammenhang mit der verhängnisvollen Verkürzung von Religion auf ein bestimmtes Bekenntnis, eine bestimmte Lebensform und Moral, sodass man auf Andersgläubige, Andersdenkende, Anderslebende hinabschaut<sup>10</sup>.

Das Verhältnis der Religionen zu Frieden und Krieg, also zu den extremsten Formen interkulturellen und interreligiösen Kontakts, steht in direkter Beziehung zur Frage, ob Religion Moral befördert oder behindert. Historisch stehen Beispiele sittlicher Prägung durch Religion und religiös motivierter Mitmenschlichkeit und

---

<sup>7</sup> Das von Küng mit angestoßene Projekt nimmt u.a. Ideen der Aufklärung (Lessing) zur Harmonie der Religionen auf und bemüht sich um konkreten, gleichberechtigten Austausch ihrer Vertreter, wozu selbstverständlich auch islamische Gelehrte zählen, die den Friedenswillen ihrer Religion hervorheben, den auch der Koran unterstreicht (Sure 8,61). Insbesondere an den in den letzten Jahren entstandenen universitären Zentren für Islamstudien in Europa (Leiden, Münster) wird eine solche Theologie verfolgt.

<sup>8</sup> Huntington 1993, 27.

<sup>9</sup> Das belegt etwa die Debatte um Habermas' Friedenspreisrede 2001.

<sup>10</sup> Internationales Aufsehen erregten zuletzt 2011 die Koranverbrennungen in Florida; allgegenwärtig sind im öffentlichen Leben der USA massive Drohgebärden dieser Gruppierungen, die auf Großplakaten, TV- und Radiostationen zur Bekehrung aufrufen.

Opferbereitschaft jenen Fällen gegenüber, in denen Andersgläubige bekämpft werden<sup>11</sup>. Der Zusammenhang von Religion und Moral ist darum ein zentraler Gegenstand vernunftgeleiteter, philosophischer Religionskritik geworden, die der Ansicht, Religion sei notwendig als Quell von Moral, zur Humanisierung der Menschheit<sup>12</sup>, entgegenhält, dass 1.) Religion Unmoral und Unvernunft befördere und schädlich für die Menschheit sei oder 2.) religiöse Menschen faktisch nicht besser seien als areligiöse, dass sich Religion allzuoft in Lippenbekenntnissen erschöpfe oder Bigotterie Raum gebe und dass unbestreitbar auch Atheisten moralisch seien und es mithin auch andere Quellen von Moral geben müsse. Zudem sei 3.) Religion nicht nur unnötig, sondern wahrer Moral abträglich, da sie Freiheit, menschliche Reife, Verantwortlichkeit und die bewusste Entscheidung für das Gutsein, den Anderen und das gemeinsame Jetztsein beeinträchtige. Denn Hauptgrund für Gläubige, gut zu sein, seien Höllenangst und „the promise of an infinite reward in heaven“<sup>13</sup>. Die vielleicht schärfste Kritik an solch einer Haltung kommt von Nietzsche; in Anlehnung daran spricht Russell vom „saint from fear“<sup>14</sup>. Dass Moral damit letztlich nur einem Selbstinteresse diene, impliziert einen wahrhaft „demeaning view of human nature“<sup>15</sup>. Obwohl das auch Gläubige nachdenklich stimmen müsste, ist der Gedanke nachwievor populär<sup>16</sup>. Doch der hier in das Gott-Mensch-Verhältnis eingeführte Gedanke von Tausch- und Strafgerechtigkeit<sup>17</sup> wird auch der *göttlichen Natur* nicht gerecht. Dass menschliches Tun göttliche Gnade beeinflussen könnte, und sei es indirekt, etwa nach dem Sprichwort „Wenn wir tun, was wir sollen, macht Gott, was wir wollen“, erscheint theo-unlogisch. Schließlich steht auch unter Gläubigen Religion in der Gefahr, eine moralutilitaristische Note zu bekommen und zur Magd von Sittlichkeit und Gesellschaftlichkeit reduziert zu werden<sup>18</sup>. Tatsächlich ist der Gedanke, dass die Ewigkeit von der moralischen Leistung zu Lebenszeiten abhängig sein könnte, ein Topos nicht nur der Religionsgeschichte, sondern findet sich selbst in neuzeitlichen Moralphilosophien. Noch Kant „postuliert“ aus den Erwägungen über „höchstes“, „oberstes“ und „vollendetes Gut“ und eine irdisch-

<sup>11</sup> Für eine solche Geisteshaltung und soziale Phänomene sind Worte wie „Kreuzzug“ und „Heiliger Krieg“ auch außerhalb des historischen Kontexts der Religionskriege sprichwörtlich geworden.

<sup>12</sup> Vgl. z.B. Dostojewskis – weit zitiertes (u.a. in Sartres Existentialismus-Essay) – Diktum, dass ohne Gott alles erlaubt wäre; weiter Mavrodes 1986.

<sup>13</sup> Dennett 2006, 279. Der Gedanke ist alt, vgl. Platon, *Politeia* 379a ff.

<sup>14</sup> Russell 1961, 735. Nietzsche formuliert seine Kritik pointiert z.B. in *Der Antichrist* (Nr. 44 u.a.) und stellt einer solchen Haltung seinen „Übermenschen“ gegenüber (s.u.).

<sup>15</sup> Dennett 2006, 279 mit 281ff.

<sup>16</sup> Selbst bei katholischen Gelehrten, z.B. Kreeft 2010.

<sup>17</sup> Für einen Überblick vgl. Werbeck 2007, 492ff.

<sup>18</sup> Die Formulierung nimmt Bezug auf Kants Aufnahme und Korrektur des *ancilla*-Gedankens über das Verhältnis von Philosophie und Theologie (*Werke, Akademie-Ausgabe* 7, 28; 8, 369; dazu Fischer 2005b); ob Kant selbst Religion tatsächlich nur auf Moral verkürzt, kann hier offen bleiben; in jedem Fall sucht auch er (v.a. in RGV) in pointierter Kritik, jene Form der Moralreligion zu überwinden, die nur auf Angst und bloß äußerlichen Gottesdienst baut und auf eigene Vorteile bedacht ist. – Der Gedanke einer Moralreligion an sich spielt aber auch unter Christen von heute noch eine entscheidende Rolle, die an einem moralpädagogischen Zweck für Heranwachsende festhalten, auch wenn sie selbst das Gefühl haben, der Religion im Grunde „entwachsen zu sein“.

ungerechte, d.h. nicht am Maßstab der Moralität erfolgende Güterverteilung, Gottesexistenz und Unsterblichkeit, die ihm theoretisch nicht zu erweisen sind<sup>19</sup>. Gott wird in solchen Horizonten zum Moralgott, Religion zur Frage „moralischer Gesinnungen“<sup>20</sup>. Damit verweist das moralisch Böse auf eine menschliche Freiheit, deren Sanktionshorizont ein jenseitiger Richterspruch ist. Ob so die Theodizeefrage endgültig gelöst ist, mag hier offen bleiben. Der Mensch jedenfalls kann, muss und darf, zugleich in Hoffnung wie in Angst, auf die Ankunft des Gottesreiches und das Gottesurteil warten, das alles Tun vergelten und ausgleichende Gerechtigkeit gewährleisten soll; im Mehrfachsinne des Worts „sanktionieren“ (zwischen *bestätigen* und *bestrafen*) wird so menschliche Moral „geheiligt“ und „verewigt“<sup>21</sup>. Möglichkeitsbedingung dafür ist der Tod, interpretiert als Moraltest, als Prüfstein für Sinn und Zweck eines Lebenswandels und Bedingung und Tor zum jüngsten Gericht, wo die moralische Performance auf Erden über die zukünftige Existenz der Seele entscheidet: in Himmel oder Hölle, geewigt in göttlicher Zustimmung oder Verdammung<sup>22</sup>. Oft ist ein solcher Glaube mit Exklusivität der himmlischen Existenz, Rettung, Heiligung verbunden: reserviert nur für getaufte Christen, eine bestimmte Konfession oder jene, die ein Leben in Übereinstimmung mit der christlichen Moral und den Regeln ihrer Kirche gelebt haben.

Ein solches Glaubensverständnis ist nicht nur philosophisch merkwürdig, da ein Effekt des Endlichen auf das Ewige angenommen wird, sondern behindert, in der Konsequenz seines Exklusivitätsanspruchs, jede ehrliche Ökumene. Schließlich erschwert es den Gläubigen selbst ihr Dasein, indem es sie dauernder Angst und einer neuen Verknächtung unter das Moralgesetz aussetzt. Ein Gott, dessen Allmacht mit strenger – nicht sorgender – Alloptik gleichgesetzt wird<sup>23</sup>, ist Straf- und Drohgott. Das Angstmachende dieses Glaubensverständnisses ist oft dargestellt worden<sup>24</sup>. Es hat nicht nur psychologische Folgen, sondern konnte auch immer wieder zur Ausübung irdischer Macht missbraucht werden. Doch die moralisierende Verpflichtung auf eine bloße Katechismusgläubigkeit ist schon deswegen inakzeptabel, weil sie den Gläubigen als Menschen, in seinem Eigenstand, seiner sittlichen Autonomie, Freiheit und Vernunftfähigkeit nicht ernst nimmt.

Gegenüber der atheistischen Religionskritik ist also nicht nur Apologie, sondern auch christliche Selbstkritik gefordert. Bei näherem Hinsehen handelt es sich wohl um Glaubens-(Selbst-)Missverständnisse. Gerade Christen müssen fragen: Ist eine skrupulöse Moral des Noch-Nicht wirklich vereinbar mit der frohen Botschaft

<sup>19</sup> Zu Kants Lehre vom *summum bonum* vgl. KpV A 203, 220, 224. Kants Erwägungen spiegeln Augustins Gedanken eines postmortalen Justizsystems in *De civitate Dei* XX 2 mit I 9.

<sup>20</sup> RGV A 146. Gleichwohl hält Kant an der Autonomie oder Selbstgabe des Sittengesetzes fest (z.B. RGV A 123).

<sup>21</sup> Zur Präzisierung dieses Verständnisses der moralischen Pflichten als „göttliche Gebote“ bei Kant vgl. aber z.B. KpV A 233.

<sup>22</sup> Freilich kann der Tod nicht nur in christlichen und anderen theistischen Morallehren, sondern auch in atheistischen Philosophien rein diesseitig letzter Horizont eines sinnreichen Lebens werden, vor dem man in Zufriedenheit auf das Gelebte zurückblicken möchte.

<sup>23</sup> Gott ist allsehendes Auge z.B. nach S.th. I 13,8: „Deitas est quae omnia videt“.

<sup>24</sup> Am populärsten wohl in der Kirchenkritik Drewermanns, der sich durch polemische Übersteigerung zwar zunehmend ins Abseits gestellt, aber nicht selten theologisch, historisch und psychologisch scharf wesentliche Elemente des Problems erfasst hat. S.a. Biser 1998.

Jesu, der von der Knechtschaft, auch unter das Gesetz, befreien wollte (Joh 15,12ff.) und vogelgleiche Sorg- und Furchtlosigkeit predigt (Lk 12,24)? Will der Vatergott Jesu Menschenhändler um moralische Perfektion und exklusive Heilsgarantien? Will er Ausschluss und Verdammnis ganzer Völker? Oder, allgemeiner, kann der Schöpfergott des Weltenanfangs, der aus der Fülle des Seins schöpft, den Defizienzkrudel der Seienden wollen, die Unsicherheit seiner Geschöpfe hinsichtlich einer eschatologischen Heim- oder Abkehr? Kann – oder: wie kann – Theologie Moral begründen? Sollte die christliche Religion nicht ganz anders vom göttlichen Gericht denken? Zweifelsohne. Voll Zuversicht darf der an Jesus Glaubende seine befreiende Botschaft entgegennehmen, die noch die menschliche Selbsterkenntnis in ein Selbstvertrauen überführt, das sich aus Gottvertrauen nährt, ja mit ihm eins wird: sein Vater, so dürfen wir gewiss sein, ist auch unser Vater, und ihn erkennen wir „in uns“ (2 Kor 13,5)<sup>25</sup>.

Damit ist der wesentliche Motivhorizont dieser Arbeit umrissen. Aus Zentralaussagen des Christentums selbst – die im Lauf der Glaubens- und Theologiegeschichte immer wieder überlagert worden ist – gilt es, eine wahrhaft ökumenische Geisteshaltung zu etablieren, die auch das Missverständnis von Heil und Moral überwindet, das jenen Exklusivismus befördert, der echter Ökumene im Weg steht, und das auch die Glaubenden selbst belastet; es ist weder authentisch evangelisch noch aus philosophischer Sicht überzeugend. Eine doppelte Kritik soll eine Logik des christlichen Glaubens zur Diskussion stellen, die auch vor der philosophischen Vernunft Bestand hat – wobei „Logik“ in keinem technischen Sinn gebraucht ist, sondern *common sense* meint, Stringenz und Vernünftigkeit im Gang des Arguments bzw. Vernunfttheologie – und die auf einzigartige Weise ökumenisches Denken befördern kann. Die frohe Botschaft universeller Heilsgewissheit erleichtert die eigene Lebensgestaltung und befreit zum freudig-rechten Umgang mit anderen. Es geht um Glaubenserhellung, die Theismus voraussetzt, aber auf die Glaubensdaten des Christentums aus einer philosophischen Perspektive blickt und theo-logisch im Sinn der Reflexion über das Wesen Gottes vorgeht, insofern es philosophisch bestimmt werden kann; daraus wird ein hermeneutischer Apparat gewonnen, der auch der Rückbesinnung auf den eigentlichen Kern des Christseins – den Gedanken der unbedingten Liebe – dienen kann.<sup>26</sup>

## 2 Ausgangspunkt: Anselm von Canterbury

Inspiration findet der Versuch, eine spezifische Logik des Christentums darzustellen, bei Anselm (1033-1109), dem Benediktinermönch aus Menthon bei Aosta,

---

<sup>25</sup> Im Thomasevangelium werden beide Motive verknüpft: „Das Königreich ist in euch [...] Wenn ihr euch erkennt, dann werdet ihr erkannt, und ihr werdet wissen, dass ihr die Söhne des lebendigen Vaters seid“ (3).

<sup>26</sup> Die Arbeit erhebt also keinen dogmatischen Anspruch, sondern spürt einer ‚philosophischen Religion‘ nach; obgleich sie gewisse katholische Schwerpunkte setzt, verfolgt sie keine konfessionelle, sondern eine, z.B. im Sinn anglo-amerikanischer Institute, akademische Theologie, von der her sie, als Denkanregung, ein bestimmtes Verständnis des Christentums als besonders überzeugend darstellen möchte.

Schüler Lanfrancs, später selbst Prior und Abt in Bec, schließlich Erzbischof von Canterbury, wo der fromme Mönch und Gelehrte in die (Kirchen-)Politik seiner Zeit verwickelt wurde<sup>27</sup>. Anselm ist vor allem deswegen Gesprächspartner, weil einige der folgenden Gedanken konkret in der Auseinandersetzung mit seiner Theologie entstanden sind. Bei aller Kritik, die Anselm auch zum Kontrastboden der im zweiten Teil entfalteten theologischen Skizze werden lässt, soll die Wertschätzung für die Größe und Inspirationskraft seines Denkens nicht zu kurz kommen. Beispielhaft ist Anselm für unseren Ansatz in mehrfacher Hinsicht:

1.) Er ist eine Kernfigur in der Geschichte des Verhältnisses von Theologie und Philosophie, Glaube und Vernunft, *fides* und *ratio*; unter Beteiligung seines Lehrmeisters Lanfranc war es zur konkreten Streitfrage um die Rolle der Philosophie in der Theologie gekommen<sup>28</sup>. Anselm nimmt eine Position ein, die für die weitere Geschichte der Theologie entscheidend sein wird. Sein Motto „*fides quaerens intellectum*“ ist Leitwort jeder Vernunftserhellung des Glaubens und wird um den methodischen Grundsatz „*sola ratione*“ bzw. „*remoto Christo*“ ergänzt und vor der Vernunft des *common sense* überprüft.

2.) So kann unsere Rede von einer Logik des Christentums auf Anselm zurückgehen; er entwickelt seine ‚Logik‘ aber auch explizit in einem interreligiösen oder ‚ökumenischen‘ Kontext. Bereits vor tausend Jahren, in der Auseinandersetzung zwischen Christen, den gebildeten Juden Westeuropas und Anhängern des Islam, der auch wissenschaftlich eine Blütezeit hatte und großen Einfluss auf das Abendland ausübte (z.B. in der Vermittlung aristotelischer Philosophie), kam es zu einer Begegnung der Kulturen und Religionen, in der es immer wieder konkret um die Vernünftigkeit des Glaubens ging.

3.) Inspiration bietet Anselm schließlich aufgrund seiner explizit philosophischen Bedeutung; seine Gotteslehre, insbesondere das berühmte ontologische Argument, bleibt bis heute denkerische Herausforderung.

4.) Darüber hinaus steht Anselm aber auch für das skizzierte moralische, leicht antiökumenisch werdende Verständnis des Christentums, das hier kritisch überdacht werden soll. Zwar wirkt sich das bei dem mittelalterlichen Denker anders aus als später; eine einfache Vermischung von kirchlich-religiöser und gesellschaftlich-moralischer Dimension des Daseins kann schon deswegen bei Anselm nicht zum Thema heutiger Kritik werden, weil dem mittelalterlichen Mönch die Einheit zwischen Kirche und Gesellschaft selbstverständliche Tatsache war. Doch liegt in der Theologisierung eines übersteigerten mittelalterlichen Sündenbewusstseins – in Strafgerechtigkeitsdenken und Satisfaktionstheorie – eine Wurzel späterer Verkürzungen von Religion auf Moral. Die moralische Dimension der Religion im Kontext eines Lohndenken hat im Christentum oft eine zweite Bedeutung: aufgrund der Sünde des Menschen muss Christus durch seinen Tod am Kreuz die Welt mit

---

<sup>27</sup> Dazu Vaughn 1975/1980, Mohr 1975. Zum Leben Anselms ist die von ihm selbst autorisierte *Vita* seines Mitbruders, Schülers und Sekretärs Eadmer erhalten (PL 158, 49-118); biographische Skizzen bietet die einschlägige Literatur, etwa Schönberger 2004, Ward 2009.

<sup>28</sup> Die Begriffspaare sind nicht als Gleichung zu verstehen (*fides* = Theologie, *ratio* = Philosophie), da echte Theologie Glaube und Vernunft umfasst (und da andererseits auch die Vernunftwissenschaft Philosophie selten ohne ein persönliches Fürwahrhalten auskommt). Literaturhinweise zur historischen Situation s.u.

Gott versöhnen und den Menschen erlösen. Mit dieser Annahme stellen sich Probleme: Warum sollte ein *Gott* – noch dazu der christliche Gott der Liebe – ein Sühneopfer vom Menschen wollen? Und wenn Christus die Menschen erlöst hat, warum bleibt es dann bei der Verbindung von Religion und Moral im Kontext von Heils- und Lohngedanke? Erster Adressat für diese Fragen ist Anselm, da er einer der prominentesten Vertreter der Sühne- und Opfertheorie ist und sie zugleich mit dem expliziten Anspruch auf eine – anderen Religionen überlegene – Rationalität verbindet.

Den Versuch, die besondere Logik der christlichen Lehre gegenüber Andersgläubigen aufzuzeigen, unternimmt Anselm in *Cur Deus homo* (1095-98). Die Vernünftigkeit der (christlichen) Gottes-Annahme beschäftigt Anselm primär im *Monologion* (1076) und im *Proslogion* (1076/77). Darin greift er bewusst auf die Philosophie zurück und entwickelt als Kernthema der philosophischen Gotteslehre Beweise der Existenz Gottes. Auf diese drei Werke Anselms – CDH, M, P – bezieht sich unsere Untersuchung also vor allem<sup>29</sup>; in einer mehrfachen Rekonstruktion sowohl der einzelnen Werke als auch ihrer Interdependenz müssen Anselms Ontologie und Soteriologie zusammengebracht und bewertet werden. Freilich hat Anselms umstrittene Satisfaktionslehre nicht so viel, wie oft angenommen wird, mit den Formen populären Opferdenkens zu tun, mit denen sie gern zusammengebracht wird; vor allem aber beruht sie nicht einfach auf religiösen Irrtümern, sondern hat philosophische Tiefe. Doch seine Darstellung der Logik des Christentums, die er in Erlösungslehre, Trinität und Inkarnation begründet sieht, bleibt theologisch umstritten und gerät auch philosophisch in Aporien.

Dabei hätte Anselm, wie im Versuch einer *kosmologischen Rekonstruktion* des ontologischen Arguments gezeigt werden soll, das philosophisch-theologische Rüstzeug zu einem offen-allumfassenden Denken gehabt. Doch so neu einige seiner Ansätze sind, es ist ihm nicht möglich, sie zur letzten Konsequenz einer ‚modernen‘ oder zeitlos-universal gültigen Lösung zu verfolgen; seine Theologie bleibt zeit-gemäß. Uns geht es allerdings nur begrenzt um eine Rekonstruktion möglicher Absichten *Anselms*; er ist auch Ausgang und Motivationsgrund weitergehender Überlegungen; obwohl seine Theologie zentraler Bezugspunkt ist, handelt es sich eher um eine systematische als historisch-monographische Arbeit<sup>30</sup>. Der Gedanke einer rational überzeugenden Logik des Christentums muss jedenfalls nicht aufgegeben werden; vorschlagsartig soll Anselms Ansatz eine alternative, ‚ökumenische Logik‘ des Christentums zur Seite gestellt werden.

So steht die vorliegende Arbeit auch in der Tradition jener Werke, die sich – vor und nach Anselm, besonders im 19. und 20. Jahrhundert – auf die Suche nach

---

<sup>29</sup> Anselm-Zitate werden unter Verwendung der im Literaturverzeichnis genannten Werk-Siglen editionsunabhängig nach Buch/Kapitel belegt; „Pr“ steht für „Prologus“ (M), „Prooemium“ (P) bzw. „Praefatio“ (CDH).

<sup>30</sup> Anselm-Arbeit – wenn auch von unserem systematischen Interesse geleitet – ist v.a. der erste Teil. An dieser Stelle erübrigt sich ein Forschungsbericht; einschlägige Literatur wird an gegebener Stelle genannt; Bibliographien (z.T. kommentiert) bieten u.a. Vanni Rovighi 1987, 149-176, Recktenwald 1998, 10ff., Kienzler 1999, Nardin 2002, 319-396, Sciuto 2002, 490-512; zu den Kap. I.2 und I.3.1 erschließen Gäde 1989 und Plasger 1993 entscheidende Quellen; neue Literatur ist besonders zum Anselmjahr 2009 entstanden (z.B. Verwey 2009, Ernst/Franz 2009).



dem „Wesen des Christentums“ begeben haben, von Gläubigen wie Feinden des Glaubens und der Kirchen verfasst, einige mit apologetischen, andere mit kritischen Absichten<sup>31</sup>. Hier soll jenem Weg gefolgt werden, der als Übung christlicher Selbsterkenntnis und -kritik aus der Reflexion über Zentralaussagen des Glaubens neue Horizonte des Selbst- und Weltverständnisses erschließen kann. Ein besseres Selbstverständnis aus der stets neuen Besinnung auf die eigene kulturelle, religiöse, geistige und intellektuelle Identität ist auch unabdingbar in den Herausforderungen eines funktionierenden Dialogs der Kulturen. Diese Besinnung kommt deswegen kaum ohne die Hilfe der philosophischen Vernunft aus, weil diese sympathetische Kritik leisten kann und zugleich eine universelle Sprache anbietet, mit deren Hilfe auch andere Religionen und Weltanschauungen angesprochen werden können.

Wir nehmen also einen doppelten Angang, um mit wiederholtem Rekurs auf Anselm – aber auch in deutlicher Abgrenzung von ihm – eine originelle Logik des Glaubens freizulegen, nicht aus apologetischen Motiven, sondern im Bestreben, dem ökumenischen Denken eine Grundlage zu geben, sowie als Meditation über Glaubensdaten in Dienste ihrer Vernünftigkeit. In der Darstellung der christlichen Einlösung philosophischer Forderungen an eine konsequent theo-logische Religion werden beide Zugänge zum gemeinsamen Ziel geführt: vor dem Horizont der Triade *unbedingtes Sein–unbedingtes Denken–unbedingte Liebe* stellt sich das Christentum als durchaus vernünftige Religion dar; seine Logik besteht jedoch gerade von seinem Gottesbild her in ökumenischer Offenheit. Unbedingte Liebe verlangt unbedingte Ökumene. Die somit auf der philosophischen Metaebene vielleicht ‚überlegene‘, zumindest aber ‚überlegte‘, in sich kohärente, Unbedingtheits-Logik des Christentums bildet also inhaltlich keine Grundlage für einen exklusivistischen oder inklusivistischen Superioritätsanspruch, ist aber auch nicht – wie in religionspluralistischer Sicht – nur ein gleich-gültiger Gottesglaube unter vielen.

### 3 Hinweise zum Aufbau

Es ergibt sich folgender Aufbau der Arbeit: Teil I stellt zunächst, aber bereits von Anselm her, der weiteren Untersuchung methodische Rahmenerwägungen zu den rationalen Möglichkeiten der Theologie voran – es geht darum, ob und wie Gott, dem unendlich-unbedingtes Sein zugeschrieben wird, vom bedingten Verstand des Menschen zu denken sei (I.1) –, um dann Anselms trinitarische Logik des Christentums darzustellen, die er in *Cur Deus homo* im Kontext von Sühnelehre und Satisfaktionstheorie entwickelt. Dabei leitet ihn ein, oft übersehenes, ontologisch-theologisches Problembewusstsein (G. Gäde), das im Bezug auf seine philosophische Theologie aus *Monologion* und *Proslogion* und die berühmt gewordene Formel, die Gott als das bezeichnet, „worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“, zu umreißen ist (I.2). Letztlich aber geht Anselm wohl von aus heutiger Sicht frag-

---

<sup>31</sup> Klassiker, die schon Wörter wie „Wesen“, „Logik“ u.ä. im Titel führen, stammen etwa von Feuerbach, Ritschl, Harnack, Troeltsch, Guardini; s.a. Hartshorne 1964, Balthasar 1985-87, Biser 1997 (24ff. Überblick über weitere Literatur; s.a. Biser 1996 zur Suche nach der Identität des Christentums in einem explizit interkulturellen Kontext), Kern 1990 mit Splett 2002, Morris 2001, Lorzio 2002, Menke 2005 u.a.

würdigen Voraussetzungen aus, die Gott von einem allzumenschlichen Gerechtigkeitsbegriff her verstehen. Auch in seiner Auslegung des Absolutheitsbegriffs scheint Anselm Gott nicht ganz gerecht zu werden. Unsere Kritik fasst, anhand von Anselms eigenen methodischen Maßstäben ‚angemessener‘ Gottrede, sein Verständnis des Gottesbegriffs des Unüberbietbaren, Unbedingten, Absoluten ins Auge und zeigt sowohl biblische wie philosophisch-begriffliche Probleme oder theologische ‚Unangemessenheiten‘ auf. Solche Anfragen an Anselm in Kap. I.3 bereiten zugleich den Boden für die Ausführungen des folgenden Teils.

Teil II präsentiert – weitgehend in Anselms thematischem Bezugsrahmen, der Soteriologie – einen Alternativvorschlag einer auch philosophisch überzeugenden Logik des Christentums im Anschluss an die Rekonstruktion des anselmischen Gottesbegriffs in Teil I und folgt dem Dreischritt vom Gott der Philosophen (II.1) über den Gott der Religion (II.2) zum spezifischen Gottesbild des Christentums (II.3), um schließlich (II.4) skizzenhaft praktische Konsequenzen für das Selbstverständnis der Christen, die Begründung der Moral aus dem Geist der Religion sowie für den Umgang mit Andersgläubigen in den Blick zu nehmen.

Obwohl die Teile der Arbeit einander bedingen, haben sie in sich Gültigkeit: die in Teil II präsentierte Logik ergibt sich zwar aus Teil I und bietet Alternativen oder Antworten auf die dort aufgeworfenen Fragen, sie ist aber auch unabhängig von der Anselm-Interpretation lesbar<sup>32</sup>, wenngleich die Fokussierung auf das kosmologische Argument als Kern der philosophischen Gotteslehre (I.3.2 und II.1) ihr ein wesentliches Gestaltungsprinzip vorgibt: der als Seinsgröße und Seinsgrund gefasste Gedanke von Gottes Größe und Unbedingtheit stellt den Bezug zur (christlichen) Schöpfungs- und Liebestheologie her. Die in II.4 skizzierten ethischen Konsequenzen müssten schließlich auch dann tragfähig sein, wenn die Gedanken von II.3 fehlgingen. Diese allerdings gewährleisten, dass das in II.4 vorgeschlagene Ethos nicht nur Postulat einer philosophisch vernünftigen Religion, sondern christologisch verankert ist.

Neben den beiden Triaden, die die Untersuchung gestalten – unbedingtes Denken (Kap. I.1)–unbedingtes Sein (Teil I, Kap. II.1)–unbedingte Liebe (Kap. II.3-4) und der Dreischritt innerhalb von Teil II (Kap. 1-3) – ergibt sich somit eine letzte logische Konsequenz: der Bezug von Ontologie und Ethik in einem theologisch-soteriologischen Kontext; die ethischen Folgen, die sich im gelebten Glauben zeigen (II.4), resultieren aus der Bestimmung des göttlichen Seins sowie seines Verhältnisses zur Welt, das zwar formal, wie bei Anselm, von Gottes Wesen her bestimmt wird, inhaltlich aber anders expliziert wird, um Gottes ‚Absolutheit‘ als *allumfassend* darzustellen. Das kosmologische Argument der philosophischen Theologie erhält so ethische und ökumenische Relevanz. Diese Konsequenzen können auch als ein vierter Schritt des logischen Schemas gelesen werden, der zum eingangs dargestellten Motivationshorizont der Arbeit zurückkehrt: sodass Religion zur Moral, Glaube zum Leben kommt, aber in radikaler Umkehrung des traditionellen, oft allzumenschlichen Verständnisses der Beziehung zwischen Religion und Moral. Dafür ist eine Begründung von Moral aus Religion und Theo-Logie notwendig, aus einer Exegese des Gottesbegriffs des Unbedingten sowie einer Neube-

---

<sup>32</sup> Daraus ergeben sich unvermeidlich kleinere Wiederholungen.

sinnung auf Kerninhalte christlichen Glaubens, die im Vorschlag der Geisteshaltung eines ‚christlichen Übermenschen‘ gipfelt. Ziel ist es, die göttliche und menschliche Liebe als Seins- und Lebensprinzip klarer aufscheinen zu lassen, ohne alle Umwege, die Anselm nehmen zu müssen meint oder denen seine Satisfaktionslehre zumindest rezeptionsgeschichtlich den Weg bereitet hat<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Die Rezeptionsgeschichte ist nicht Gegenstand dieser Arbeit; Studien dazu werden in der im Verlauf von Teil I zitierten Literatur zur Kritik an Anselm sowie zu seiner Neuinterpretation hinreichend referiert.

## **Teil I**

### **Die Logik des Christentums nach Anselm von Canterbury**



# 1 Unbedingtes Denken? Das Verhältnis von fides und ratio als methodischer Rahmen einer Rede von der ‚Logik des Christentums‘

Eine Untersuchung zu Gott muss sich zunächst der theologisch-methodischen Frage stellen, wie und wieweit Vernunft dem Glauben zur Seite gehen und Religion zu ihrem Gegenstand machen kann. Dabei ist nicht nur der Skepsis von Fideismus und Fundamentalismus zu begegnen, sondern auch der philosophisch-theologischen Frage, ob und wie das Unbedingte, als das Gott gefasst wird, überhaupt zu denken sei. Dem logischen Dreischritt im zweiten Hauptteil dieser Arbeit geht damit eine methodische Reflexion voraus, mit der der weitere Dreisatz gebildet wird, der sich über die ganze Untersuchung spannt und ihren Argumentationsgang leitet: vom unbedingten Denken über das unbedingte Sein zur unbedingten Liebe. Im Fall des ‚unbedingten Denkens‘ ist Unbedingtheit aber nur in einem abgeleiteten Sinn attributiv zu verstehen; das Unbedingte ist in der Theologie zuerst Gegenstand des Denkens, womit, selbst wenn ein solches Denken möglich ist, das Denken nicht selbst unbedingt wird. Die Frage, wie das Unbedingte (an) zu denken sei, ist auch Grundfrage der mittelalterlichen Theologie. Gerade Anselms Hauptschriften gewinnen ihren besonderen Charakter aus seiner theologischen Methode. Das katholische Lehramt hat der Frage die Enzyklika *Fides et ratio* (= FR) gewidmet, der Anselm mit seiner „Interpretation des *intellectus fidei*“ (FR 42) bis heute herausragendes Beispiel der Suche des Glaubenden nach Erkenntnis ist. Kaum zuvor wurde ihm vom Lehramt eine so herausgehobene Rolle zugestanden (FR 14, 42)<sup>34</sup>. Anselms Beispielhaftigkeit gründet allerdings in seiner augustinischen Tradition. Die Enzyklika ist insgesamt von augustinischer Theologie geprägt. Das wird zwar nicht immer ausdrücklich gemacht, doch nennt FR 40 Augustinus als erste große Synthese philosophischen und theologischen Denkens, und das doppelte Wechselverhältnis zwischen Glaube und Vernunft wird in den Kapiteln 2 und 3 mit den augustinisch-anselmischen Worten „credo ut intellegam“ und „intellego ut credam“ überschrieben. In der augustinischen Tradition wird das Verhältnis von Glaube und Vernunft nicht nur auf einer formalen Metaebene oder im Sinn propädeutisch-vorthematischer Voraussetzungen diskutiert, sondern es charakterisiert und konstituiert auch theologisches Denken selbst.

Im Folgenden wird es reichen, einige Kerngedanken Anselms aus CDH und ausgewählten anderen Werken zu skizzieren. Denn die Grundfrage nach dem Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft ist (systematisch wie historisch) in zahlreichen Fundamentaltheologien behandelt<sup>35</sup>; auch Anselms Methode ist oft dargestellt

---

<sup>34</sup> Vgl. Henrici 2004, 22.

<sup>35</sup> Zur katholische Fundamentaltheologie – die dies klassisch *apologia fidei* nennt – z.B. Schmidt-Leukel 1999, Kern/Pottmeyer/Seckler 2000, Pröpper 2001, Verweyen 2000, Werbick 2000, Böttigheimer 2012 sowie zahlreiche kleinere Beiträge und eher philosophisch orientierte Abhandlungen zum Thema Glaube und Vernunft wie z.B. Morris 1994, Derrida 2001, Wiertz 2003, Schärfl 2003, Müller 2005, Ricken 2007, MacIntyre 2009; s.a. die umfangreiche, schon klassische Studie von Weischedel 1994 (1971/72) zur philosophischen Gotteslehre. Zur interreligiösen Debatte um die Vernunft des Glaubens vgl. auch die „Regensburger Rede“ Benedikts XVI. vom 12.9.2006 sowie die anschließende Diskussion.

worden, und ich habe selbst andernorts eingehender das Verhältnis von *fides* und *ratio* bei Augustinus und Anselm analysiert<sup>36</sup>. Zudem wird im ersten Hauptteil der Arbeit auf einige Aspekte der theologischen Methode Anselms zurückzukommen sein.

### 1.1 Anselms *intellectus fidei*

Anselms Ausgangspunkt ist der Glaube. Es geht ihm aber um dessen vernünftige Durchleuchtung: „ratio fidei“ (P Pr). Die Leitformel „sola ratione“, „mit der bloßen Vernunft“ oder bloß mit Hilfe der Vernunft zu verfahren, Vernunftnotwendigkeit bzw. Vernunftgründe („rationis necessitas“, „rationes necessariae“) zu suchen (M Pr, I; P Pr; CDH Pr, I 20.25, II 13.22 u.a.), bedeutet keine grundsätzliche Abkehr von den *auctoritates* (Schrift, Väter, Magisterium). Die Originalität seines theologischen Strebens ist eher methodisch<sup>37</sup>. Zwar formuliert Anselm in M Pr den Anspruch, dass darin „nichts durch die Autorität der Schrift überzeugen“ solle, und sagt später in EIV 6: „Was wir im Glauben von der göttlichen Natur und ihren Personen annehmen, kann mit notwendigen Gründen dargelegt werden, ohne auf die Autorität der Schrift zurückzugreifen“. In Wahrheit geht es aber um eine Dialektik zwischen Glauben und Denken, der zumindest die ‚Autorität‘ grundsätzlicher Glaubens-Daten (als Denk-Vorgaben) bleibt, so dass „die rechte Ordnung erfordert, dass wir die Tiefen des christlichen Glaubens zuerst glauben, bevor wir wagen, sie mit der Vernunft durchzudiskutieren“ (CDH I 1)<sup>38</sup>. Und wenn es am Schluss heißt: „Ich sehe ein, dass bewiesen ist, was im Neuen und Alten Testament enthalten ist“ (II 22), verweist das auf noch mehr. Als *Voraussetzung* des weiteren Denkweges umfasst ‚Glaube‘ nicht nur die persönliche Glaubenserfahrung; auch sein Gegenstand ist (ontisch) der Erkenntnis vorgeordnet. Es gibt einen ontisch-noetischen Stufenweg von Glaubensdingen-Glaubenserfahrung-Erkenntnisanstrengung (wobei erstere faktische Möglichkeitsbedingungen der letzteren sind). Anselm betont aber das Einsehen, das am Ende von CDH steht, und mahnt, über-

---

<sup>36</sup> Göbel 2009 (der Anselm-Anteil jenes Beitrags geht auf eine erste Version des folgenden Kapitels zurück).

<sup>37</sup> Zu Anspruch und Methode Anselms vgl. z.B. Schmitt 1959, 349 mit 1964, 18, der Anselm mehr Originalität zuschreibt, aber sein „exzessives rationales System“ für einen „methodischen Fehler“ hält, auch wenn er „für seine Person“ kein „Rationalist im tadelnden Sinn“ gewesen sei; s.a. Mazzarella 1962, 103-169, Flasch 1965, 345, Kohlenberger 1972, D’Onofrio 1996, 484-514 sowie die soeben erscheinende Studie von Sweeney 2012. Zum Disput über die Bedeutung der *auctoritates* für Anselm vgl. etwa Hogg 2004, 162-165.

<sup>38</sup> Im selben Kapitel stellt Anselm auch fest, dass „was von den heiligen Vätern bereits gesagt wurde, genügen dürfte“. Er selbst stellt sich den Glaubensfragen noch einmal, um sie „allen verständlich“ zu machen. Mehr noch, es bedarf eigener Begründung, wenn die Ausführungen einer „geheiligten Autorität“ entgegenstehen (I 3). Zugleich ist klar, dass es sich dabei nur um „scheinbare“ Widersprüche handeln wird. Grundsätzlich bleibt „falsch“, was „der Heiligen Schrift ohne Zweifel widerspricht“ (I 18, s.a. DC III 6 u.a.). Es geht nie um ein Vernunfturteil über die Autorität der Schrift. Anselm hat „the answers to his questions firmly before him, and the task which he has to carry out is to demonstrate by reasoning that his answers are sound“ (Evans 1978, 132). Damit antwortet Anselm auf die Entdeckung des Individuums in der mittelalterlichen Kultur, das die Suche nach Sicherheit und Geborgenheit nun auch pointiert mittels der eigenen Vernunft bestreitet (dazu Penco 1990).

haupt den Weg der Reflexion zu gehen. Der Glaubende soll „verstehen, was er glaubt“ (I 1.8); in rationaler Durchdringung wird er zu den Glaubensdaten, von denen er ausging, zurückgeführt, aber bereichert um Einsicht<sup>39</sup>. Dafür steht die Zentralformel der Anselm'schen Gottsuche „fides quaerens intellectum“, der ursprüngliche Titel von P (vgl. P Pr; unter dem Motto steht auch CDH, während M zunächst „exemplum meditandi de ratione fidei“ hieß): der Glaube auf der Suche nach Einsicht<sup>40</sup>. Anselm ist jemand, „der einzusehen sucht, was er glaubt“ (P Pr), dankt aber auch Gott dafür, wenn er zur Einsicht gelangt ist (P 4). Vernunftgründe sind nicht einmal nötig, um „Glauben zu stärken, sondern um den schon Befestigten mit der Einsicht in die Wahrheit zu erfreuen“ (CDH II 15, vgl. I 1). Erkenntnis und die Freude daran kommen zum Glauben hinzu. Damit bleibt eine Glaubenspriorität, zeitlich wie sachlich: „denn ich suche nicht einzusehen, damit ich glaube, sondern ich glaube, damit ich einsehe“ (P 1<sup>41</sup>). Ziel ist der reflektierte Glaube dessen, „was uns der katholische Glaube zu glauben befiehlt“ (CDH I 25). Doch Anselm betont mit Nachdruck die Autonomie der Vernunft, die „einen festen Untergrund der Wahrheit aufzuzeigen hat“ (CDH I 4). Der Glaube ist Ausgangspunkt auch philosophischer Reflexion, aber Anselms Schriften wollen in sich durch die „Notwendigkeit der Vernunft“ wirken und die „Klarheit der Wahrheit offen sehen lassen“ (M Pr; CDH Pr)<sup>42</sup>. Sogar spezielle Themen der christlichen Theologie wie Trinität, Erlösung und Menschwerdung Christi („übernatürliche Wahrheiten“) können mit Vernunftgründen dargelegt werden (CDH I 2)<sup>43</sup>. Die Einsicht soll so sein, „als ob“ man kein vorhergehendes Wissen um die Glaubensgeheimnisse hätte

<sup>39</sup> Diesen ‚augustinischen‘ Reflexionsweg des Glaubens nennt FR 73 eine Zirkelbewegung (im offiziellen lateinischen Text allerdings „progressio“); Waldenfels 2000, 29 präzisiert im Sinn der Spirale oder Ellipse; vgl. ähnlich Evans 1978, 140 mit Blick auf CDH.

<sup>40</sup> Dazu z.B. McIntyre 1954, 1-55, Charlesworth 1965, 30-40, Kienzler 1981, Dalferth 1984, Dreyer 1995 (mit Bezug auf die augustinischen Hintergründe).

<sup>41</sup> S.a. CDH I 1 sowie die Erläuterungen in Ep. 136, wo Anselm (im Blick auf die Auseinandersetzung in der Trinitätsfrage mit den Dialektikern um Roscelin) präzisiert, dass man nicht versteht, um zu glauben, also nicht nicht glaubt, weil (bzw. was) man nicht versteht.

<sup>42</sup> Somit ist ihm das Wort der Kirche – als Begegnungsort des fleischgewordenen Wortes – Autorität, aber „verbindliches Wort ist es ihm nicht schon als nach allgemeinem Sprachgebrauch dahingesagtes, sondern in dem Maße, wie es auf seinen eigentlichen Sinn bedacht wird“ (Verweyen 1994, 23). Fraglich bleibt allerdings, ob Anselm bereits säkulare Welterkenntnis auch als explizites „Kriterium der Auslegung der Heiligen Schrift“ ernstnimmt, wie es im 12. Jahrhundert zunehmend geschieht (vgl. Ernst 1996, 15).

<sup>43</sup> Dazu Simonis 1972, 5-33. Plasger 1993, 78 weist allerdings darauf hin, dass CDH nur die Menschwerdung Christi ausklammert, andere Glaubenssätze werden explizit vorausgesetzt (Schöpfung- und Bundesgedanke, Gerechtigkeitsverständnis usw.). Auch die für CDH so entscheidende Überzeugung, dass Gottes Wille der Grund jeder Notwendigkeit sei, ist Anselm primär Glaubenssatz; das wird durch die Betonung des Gedankens in der *Meditatio* über die Erlösung des Menschen deutlich, die eine Zusammenfassung des CDH-Arguments darstellt, aber für Gläubige allein geschrieben ist, also nicht „remoto Christo“, ohne Ungläubige überzeugen zu müssen. Darüber hinaus gilt in CDH das „remoto Christo“ bei genauem Hinsehen nur für Buch I; Buch II nimmt die Person und Lebensleitung Christi gerade von der aus Buch I resultierenden Glaubenslogik in den Blick, sodass vom Tod Christi her die Frage der Erlösung betrachtet wird und Anselms Christologie die Antwort auf alle Fragen von Buch I darstellt (s.a.u.).



(CDH Pr; I 20), also unter methodischer Ausblendung der Bibel und „remoto Christo“ (CDH Pr) oder, „als ob Christus nicht sei“ (CDH II 10)<sup>44</sup>.

## 1.2 Theo-logische Vernunft in interreligiösem Kontext

In CDH wird die Vernunft als neutrale Richterin ausdrücklich durch einen ökumenisch-interreligiösen Kontext bemüht: das Christentum wird *in seiner Vernünftigkeit* durch andere Religionen („infideles“) auf die Probe gestellt (CDH Pr, I 1). „Anselm ist seinem Wesen nach Apologet“<sup>45</sup>, „Juden“, „Heiden“ (und Muslime) seine Adressaten (CDH II 22)<sup>46</sup>. Gegen den Einwand der Unvernunft des christlichen Glaubens muss Anselm seine Logik darstellen. Doch die vernunftgemäße, philosophische „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist“, ist auch aus einem Bedürfnis der Gläubigen – „litterati“ wie „illiterati“ – erforderlich (CDH I 1 mit Bezug auf 1 Petr 3,15). So „fragen jene deshalb nach Gründen, weil sie nicht glauben, wir dagegen, weil wir glauben“; „es ist aber ein und dasselbe, wonach wir forschen“ (CDH I 3)<sup>47</sup>.

Die auch von den *infideles* als Urteilsmaßstab bemühte Vernunft ist keine im modernen Sinn ‚säkulare Vernunft‘, die prinzipiell dem Glauben entgegenstehen könnte, sondern grundsätzlich theistisch. Die „Ungläubigen“ sind keine Überhaupt-Nicht-Gläubigen, sondern Andersgläubige (der „insipiens“ in P 2 mag

---

<sup>44</sup> Den methodischen Ansatz eines „als ob“ – der ansatzweise in Kap. II.4 aufzunehmen ist – verwendet Anselm auch in DCD und den Lambeth-Fragmenten.

<sup>45</sup> Schmitt 1956, VIII.

<sup>46</sup> Die Frage der Adressaten und insbesondere die Frage, wer genau die „infideles“ sind, ist nachwievor umstritten; vgl. zur Übersicht Kienzler 1997, 122ff., Nardin 2002, 85-107. Zweifellos lebt Anselm in einer Zeit, „which was to produce a series of dialogues between Christians and Jews, and sometimes with philosophers, too. His old friend, Gilbert Crispin, is the author of one of these“ (Evans 1978, 138). Evans verweist auf Abaelard sowie Crispins *Disputatio Christiani cum Gentile de Fide Christi* und *Disputatio Iudei et Christiani*, welche Gilbert offenbar unter Anselms Einfluss philosophisch überarbeitet hat, wobei er dessen Gottesbegriff verwendete; andererseits dürfte Gilberts „Religionsgespräch mit den Juden Anselm auf zentrale Probleme der christlichen Erlösungslehre gestoßen haben“ (Kienzler 1997, 127); s.a. Steindl 1989, 262ff., Southern 1954 u. 1990, 197ff.; zum Kontakt mit der muslimischen Welt z.B. Waardenburg 2003, 146 sowie grundsätzlich Hildebrandt 2008. – Verwey 2009, 111 weist darauf hin, dass gerade die impliziten *Voraussetzungen* des Werks, die eben „nicht mehr zur ‚bloßen Vernunft‘ zählen“ (Existenz eines souveränen Gottes, Sünde, Hölle, Erlösungsbedürftigkeit, Unfähigkeit, selbst Erlösung zu bewirken), dafür sprechen, dass er sich an die beiden anderen abrahamitischen Religionen wendet, die diese Annahmen teilen. Gäde 1999, 742 sieht in solchen Voraussetzungen allerdings keine Minderung des Anspruchs Anselms; er greife nur auf einen „kleinsten gemeinsamen Nenner“ zurück.

<sup>47</sup> Vgl. CDH I 15: „Nicht dazu bin ich gekommen, dass Du mir einen Glaubenszweifel nimmst, sondern dass Du mir den Grund meiner Gewissheit aufzeigst“. Auch in anderen Werken macht Anselm ähnliche Aussagen zu seinen Adressaten, etwa in EIV 6: es sind „Gläubige wie Ungläubige“; allerdings sind diese Ungläubigen zuerst andersgläubige Christen, v.a. die „Dialektiker oder Häretiker“ (EIV 1). – Nach Schmitt 1956, X ist CDH *zuerst* für „die mönchische Umgebung Anselms und überhaupt für Christen verfasst“; Mitbrüder haben um die Schrift gebeten (CDH Pr, I 1). Im Werk ist der Schüler Boso Gegenüber und erster Adressat. Doch drängte Boso Anselm, den Widerspruch *der Ungläubigen* zu entkräften (s.a. *Vita* II 10), und Anselms Vernunftbemühen bleibt deswegen beispielhaft, weil seine geistige Situation (begrenzte) Ähnlichkeiten mit dem Dialog der Religionen hat, der heute zentrale Aufgabe ist (dazu Gäde 1989, 46-71, 1999, 737-742).

Atheist sein – er ist aber auch ‚vernünftig‘<sup>48</sup>). Ihre Einwände ergeben sich gerade aus Erwägungen über ein vernünftig-angemessenes Reden von Gott. Diesen Maßstab akzeptiert Anselm ausdrücklich und macht ihn zu einem kerygmatischen Prinzip. Darin geht nun Einsicht dem Glauben voraus; die Glaubensfrage wird auf rationale Gründe zurückgeführt (CDH I 10, I 3). Demnach müsste jeder die vernünftigste Religion annehmen. Tatsächlich ist Anselm nicht nur davon überzeugt, dass die Glaubensinhalte gedacht, sondern dass sie logisch und gar nicht anders gedacht werden können (EIV 6). Gott steht für Anselm höchstens methodisch in Frage. Die Vernunft ist sogar vorzügliches Werkzeug der „höchstmöglichen“ Gotteserkenntnis (M 66).

CDH I 10 bringt die alte Überzeugung zum Ausdruck, dass Gott selbst vernünftig ist<sup>49</sup>. Damit ergibt sich das Zentralprinzip, so zu argumentieren, dass „von uns keine noch so geringfügige Unziemlichkeit in Gott angenommen werde“. Die theologische Angemessenheit oder „Ziemlichkeit“ (*convenientia*, auch *decentia*) wird methodisches Leitmotiv der logisch-rationalen Erklärung der christlichen Lehre<sup>50</sup>. Vernunftgründe werden in sich als „zwingend“ und „notwendig“ auch von den Gegnern akzeptiert, weil die Vernünftigkeit Gottes nicht in Frage gestellt wird. Sie ist vielmehr „Vereinbarung“ zum methodischen Rahmen der Untersuchung: „Denn wie in Gott einer noch so kleinen Unziemlichkeit die Unmöglichkeit folgt, so begleitet einen noch so geringen Vernunftgrund die Notwendigkeit“ (CDH I 10). So erklärt sich die Identifikation von Vernunftgründen mit Notwendigkeit nicht nur formal (als Denk-Notwendigkeit), sondern auch inhaltlich (theo-logisch, als metaphysischer Realismus). Das „ratione vel necessitate“ in CDH I 1 besagt – von der Mehrfachbedeutung des *ratio*-Begriffs her (vgl. engl. *reason*) – vor allem, dass, wer einen *Grund* nennen kann, eine *Vernunft-Notwendigkeit* erkannt hat, die im Sein gründet: er hat das Wesen der Welt, Gott und sein Verhältnis zur Welt erfasst und kann deswegen aus Vernunft mit Notwendigkeit reden<sup>51</sup>. Anselm ist von einem Zutrauen in die menschliche Vernunft getragen, dem die neuzeitliche Aufspaltung in Gewissheit und Wahrheit noch kein grundsätzliches Problem geworden ist. Die Erkennbarkeit von Wahrheit, Welt und Gott ist ihm fraglos gegeben. Demnach ist nicht nur, was subjektiv als vernünftig erkannt ist, unwandelbar (insofern Wahrheit) und als solches denk-notwendig, sondern, was vernünftig (als vernünftig erkannt) ist, *ist* auch (objektiv real). „Ratio“ bezeichnet zugleich die Vernunftfähigkeit des

<sup>48</sup> Er kann letztlich gegen alles rationale Verstehen („intelligere“) nur mehr *sagen* („dicere“), d.h. behaupten, dass Gott nicht sei (P 4). – Zur grundsätzlich theistischen Vernunft des Mittelalters (der nur vereinzelt, von den Gelehrten kaum ernstgenommene Zweifel gegenüberstanden) vgl. Weltecke 2010, 85ff.180ff.

<sup>49</sup> S.a. CDH I 8, II 10.

<sup>50</sup> Anselm verwendet meist „inconueniens/conueniens“ bzw. die entsprechenden Substantive, aber auch „indecens/non decens“ u.a. In der Regel ist die „Ziemlichkeit“ Gottes Thema, auch im weiteren Sinn in Bezug auf seine Eigenschaften oder sein Verhältnis zu geschöpflichen Wirklichkeit; zum Teil geht es auch darum, was Menschen und Engeln (in Bezug auf Gott) ziemt oder um generelle Grundsätze des Denkens, d.h. was „vernünftigerweise geziem“ (CDH II 11: „rationabiliter conueniat“). Neben CDH verwendet Anselm das von der englischen Literatur „fittingness principle“ genannte Prinzip z.B. auch in M 79. Weitere Erläuterungen in Kap. 2.

<sup>51</sup> Entsprechend sind Ziemlichkeit und Vernünftigkeit identisch (vgl. CDH II 16); s.a. weiter Plasger 1993, 156ff.

Menschen wie die Vernünftigkeit der Welt- und Heilsordnung; beide sind aufeinander zugeordnet, weil Gott vernünftig ist (s.a. CDH II 15). Damit dies nicht bloß als dogmatische Festlegung erscheint, müssen Gottes Gründe zumindest im Ansatz erkennbar sein<sup>52</sup>.

Und – mehr noch als bei Augustinus – behält bei Anselm ‚Philosophie‘ eine gewisse methodische Autonomie<sup>53</sup>. Paulus hatte eine natürliche Theologie anerkannt (und damit den Weg zum Dialog mit der Philosophie geöffnet), diese aber auf die Erkenntnis des Göttlichen beschränkt; die ‚Weisheit des Kreuzes‘ nahm er ausdrücklich von der allgemeinen Erkennbarkeit mittels der Vernunft und „Weisheit der Welt“ aus (1 Kor 1,18ff.; 2,6). Augustinus instrumentalisiert die Philosophie (bzw. ihren methodischen Apparat), sie gibt aber auch dem suchenden Geist des Glaubenden Rechenschaft über die Vernünftigkeit der christlichen Lehre, sich selbst und anderen gegenüber. So leistet Augustinus philosophische Analysen von Glauben und Erkennen, bezieht sie aber meist auf die besonderen Gegenstände des Glaubens. Er betont die höhere Weisheit und Vernunft Gottes und den Sinn der Glaubensinhalte wie Heilsgeschehen und Trinität, die immer wieder explizit Gegenstand der Erörterungen zu Glaube und Vernunft sind<sup>54</sup>. Die Analogien von *De trinitate* sind zwar vernünftig – allerdings übertragen sie primär auf die geschöpfliche Wirklichkeit, was eben der Glaube von Gottes Sein sagt, um dies nachzuvollziehen<sup>55</sup>. Anselm dagegen versucht gerade in CDH, auch für die ‚Weisheit des Kreuzes‘, das Heilsgeschehen und dreifaltige Sein Gottes mit Mitteln der philosophischen *ratio* zu argumentieren. Die ‚Autonomie‘ der Philosophie zeigt sich allerdings weniger in der programmatischen Suche nach Vernunftgründen für Glaubenssätze als in der Verwendung von Logik, Grammatik, Dialektik, in Begriffsuntersuchungen und Definitionen<sup>56</sup>. Doch auch dabei geht es um Theologie. In CDH kommt es darauf an, „Analogien“ und „Bilder“ des Glaubens in die allgemein verständliche Sprache der Vernunft zu übersetzen (I 4, II 8) und „die göttlichen Aussprüche auszulegen“ (I 18). Es ist originäre Aufgabe der Theologie, klar darzulegen, was „die göttliche Autorität nicht offen ausspricht“ (II 16). Auch der

---

<sup>52</sup> Verwey 2009, 102f., der betont, dass dies auch im Zusammenhang mit Anselms Rechtheitsbegriff steht, der auf Gottes gerechte Ordnung hingeordnet ist; damit ‚schuldet‘ es Gott dem Menschen aber auch, seinen Willen als recht erkennen zu können (s.a.u.).

<sup>53</sup> Vgl. eingehender Göbel 2009, 51ff. (mit den einschlägigen Augustinus-Stellen und Hinweisen zum zugrundeliegenden Philosophieverständnis), s.a. Verwey 1994, 14ff. Zum Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie im Mittelalter vgl. grundlegend Grabmann 1936.

<sup>54</sup> Vgl. z.B. *Sermo* 43, Ep. 120, *Contra Faustum* 12,46.

<sup>55</sup> Dass z.B. bestimmte Dreieinheiten von Seelenvermögen betrachtet werden (*memoria-intellectus-voluntas*), erscheint willkürlich und nur dadurch begründet, dass es Augustinus aufgegeben ist, Dreieinheiten zu finden. Eine ähnliche Problematik kehrt noch in der neuesten Trinitätstheologie wieder, z.B. bei Greshake 1997, 244ff.439ff.

<sup>56</sup> In CDH z.B. II 5, II 16; das aristotelische Nichtwiderspruchsprinzip benutzt Anselm dazu, theologische Gegenentwürfe auszuschließen und so die Richtigkeit des eigenen Ansatzes zu erweisen. Zu Anselms Kenntnis der klassischen Logik vgl. z.B. Henry 1967, Bencivenga 1993. – Stolz 1937, 323ff. weist darauf hin, dass man im *Bewusstsein Anselms* kaum von einem Verständnis der Philosophie als autonome Disziplin sprechen könne. Allerdings gibt es doch eine ‚historische‘ Trennung; gemeint ist dann (wie bei Augustinus) die Verwendung der philosophischen Instrumentarien der Antike (deren Kenntnis belegt v.a. DG).

Glaubende hat sich der intellektuellen Gewissensprüfung Anselms zu stellen, die er in die Frage fasst: „Verstehst Du, was Du sagst?“ (II 10). Der Unterschied zu Augustinus ist nicht so groß, wie gelegentlich behauptet, da auch Anselm philosophische Denkformen auf klar vorgegebene theologische Inhalte anwendet, um darin zur Synthese von Glauben und philosophischem Wissen zu kommen: zur Theologie als Glaubenswissenschaft, d.h. Vernunftwissenschaft vom Glauben.<sup>57</sup> Außerdem ist gerade im Blick auf CDH deutlich, dass, so sehr Anselm mit der ‚formalen‘ Logik der Tradition vertraut ist, die ‚Notwendigkeit zwingender Gründe‘ vor allem auf das zielt, was der *common sense* eines vernünftigen Menschen erkennen kann<sup>58</sup>. In jedem Fall aber vertritt Anselm eine Einheit der Vernunft von gleichermaßen theologischer wie philosophischer Größe (darin ist er tatsächlich ein „Vater der Scholastik“<sup>59</sup>), doch stets auf dem Grund des Glaubens. Darin folgt er Augustinus<sup>60</sup>. Die

<sup>57</sup> Seckler 1994, 1344 sieht die über Augustinus hinausgehende Bedeutung Anselms nicht nur in der Methode, sondern auch darin, dass er „den Glauben nicht nur als Initiationsakt begreift, sondern ihn *konstitutiv* (u. regulativ) *bleibend* dem Erkennen (als Glaubens-Denken) zuordnet“. – Den dreifachen Sinn der Philosophie in der Theologie präzisiert Thomas: sie bietet 1.) philosophische Beweisgründe für Glaubensvoraussetzungen „wie das Dasein und die Einheit“ Gottes, bringt 2.) „durch geschöpfliche Analogien die übernatürlichen Wahrheiten“ dem menschlichen Denken näher und kann 3.) glaubenswidrige philosophische Sätze mit deren eigenen Mitteln widerlegen (Grabmann 1936, 54).

<sup>58</sup> Evans 1978, 158. Zudem gelingt es Anselm oftmals gar nicht, nach dem Begriff der logischen Notwendigkeit zu erweisen, dass Alternativen zu seinen Argumenten überhaupt nicht gedacht werden können; er gibt keine wirklichen Gründe, warum er immer wieder bestimmte Alternativen anderen vorzieht (ebd. 152f.; s.a. Southern 1990, 207). Zwar muss dem Maßstab der Ziellichkeit und Vernünftigkeit Genüge getan werden (damit sollen sich Boso und die Leser, „literati“ wie „illiterati“, zufrieden geben), dass dazu aber mehrere Lösungen in Frage kommen könnten, wird nicht weiter verfolgt. – Zum Unterschied zwischen „rationes necessariae“ und Konvenienzgründen vgl. Schmitt 1959, 363ff., Hammer 1967, 57, Ernst 1996, 34, Hödl 1978, 771.

<sup>59</sup> Der Ehrentitel hat Tradition, ist aber umstritten (vgl. Stolz 1937, 30ff., Southern 1990, 441ff.). Anselms Werke unterscheiden sich gerade in formaler Hinsicht von den späteren scholastischen Disputationen und Traktaten; Gebetselemente belegen eine starke Verwurzelung im monastischen Umfeld. Gleichwohl weisen die Verbindung von Theologie und Philosophie und die in der Verwendung philosophischer Logik gründende ‚Wissenschaftlichkeit‘, die sich um eine rationale Theologie bemüht, folgenden Generationen ihren Denkweg und stehen für eine neue Geisteshaltung. Auch darin, dass Anselm selbst noch mehr im Klosterbetrieb der alten Mönchsschulen steht, ist ja der geistige Grund ersichtlich, aus dem die scholastischen Lehrbetriebe des Hoch- und Spätmittelalters hervorgehen. Gelegentlich wurde Anselm sogar ein überstiegener ‚Rationalismus‘ vorgeworfen und für die Trennung von Philosophie und Theologie verantwortlich gemacht (vgl. Schmitt, a.a.O.; s.a. Lonergan 1957, 528, Pieper 2001, 330.344ff.413ff.). – Einführend zur Scholastik allgemein vgl. Leinsle 1995, Abbagnano 2006, 371ff.

<sup>60</sup> Allerdings ist Anselm die Harmonie von Vernunft und Glaube, von christtheologischer und philosophischer Tradition geistgeschichtliches Faktum; Augustinus musste sie sich erst erkämpfen, jedoch weniger als Vernunft oder Glaube, sondern als Suche nach „*recta ratio*“ und „*recta fides*“ angesichts der Heilsdinge, auch als Kriterium zur Wertung der Philosophie (*De doctrina Christiana* IV 2). Nicht jede Philosophie wird im Dienst der Theologie akzeptiert; deren Vernunftfeindsicht ist nicht schon die der säkularen Denker. Koinzidenz ist möglich, aber nicht notwendig. Deshalb kann Augustinus nach seiner Bekehrung die heidnische Philosophie auch verdammen (z.B. *Confessiones* VII 14). Vor allem die *ratio* des *Glaubenden* bleibt in ihrem Recht; nur die „wahre Philosophie“ des Christentums ist „nicht zu fliehen“; „die Philosophen dieser Welt“ soll der Glaubende

Frage, ob Anselm ohne theologische Voraussetzungen operiere<sup>61</sup>, mag man verneinen – dennoch hat die theologische Suche nach Einsicht auch philosophischen Wert. Glaube gibt zu denken; und wenn Reflexion vernünftig ist, ist sie gültig unabhängig vom Ausgangspunkt oder persönlichen Horizont des Denkenden. Umgekehrt kann das „sola ratione“ von der Schrift unabhängig theologische Einsichten hervorbringen, die doch mit den fundamentalen Überzeugungen des Glaubens koinzidieren, weil auch sie vernünftig sind. Mit Augustinus teilt Anselm den Gedanken, dass der Glaube aufgrund seiner Vernunft Respekt verdient<sup>62</sup>. Das *Was* der Überlegungen ist Anselm vorgegeben. Ohne seinen Glauben würde er nicht nach Gott fragen. Das *Wie* seiner Antworten aber soll allein vernünftige Überlegung sein. Doch gibt es Grenzen.

### 1.3 Zur Begrenztheit der menschlichen Vernunft

Anselm muss stets der Sorge begegnen, das menschlich-endliche Denken könne sich ‚über‘ Gott erheben, „was gänzlich widersinnig ist“ (P 3)<sup>63</sup>. Angesichts des Göttlichen besteht ein Vernunftvorbehalt, der der negativen Theologie Raum gibt, als Bewusstseinsmoment innerhalb der Theologie, nicht alles über Gott sagen zu können<sup>64</sup>. Wert und Grenzen der Erkenntnis werden in M 64-67 differenziert. Der begrenzte Verstand kann nicht das Unbegrenzte denken noch aussprechen<sup>65</sup>. Der Gegenstand der Theologie, Gott, „ist auch an Vernunftklarheit schön über das Begreifen der Menschen“ (CDH I 1), nicht un-, sondern über(aus)vernünftig, aber darin menschliche Kräfte übersteigend. Gott steht noch ‚über‘ allem Denken, selbst wenn es das Unüberbietbare denkt, ist „größer als alles Denkbare“ (P 15). Im Gebet bekennt Anselm die Unzulänglichkeit des menschlichen Verstands angesichts des „unzugänglichen Lichts“ (mit 1 Tim 6,16 wird in P 16 die Unbegreiflichkeit Gottes benannt). Augustinus hat dieses Bewusstsein auf die Formel gebracht, ein erkannter Gott wäre „kein Gott“<sup>66</sup>. Vor dem „Licht“ der letzten „Wahrheit“ muss der endli-

---

gemäß der Schrift meiden. Sie geben sich als „Freunde“ und „Verteidiger“ der Wahrheit, fallen aber in den neuen „Aberglauben“, die „Dinge der Welt zu verehren“ (*Enarrationes in Psalmos* 8,6).

<sup>61</sup> Nach Barth 1931 kann auch der Gottesbeweis von P 2 nicht ohne das theologische Gesamtprogramm verstanden werden, in dem er steht; wahrer Atheismus gehört demnach „nicht zu den Voraussetzungen des anselmischen Beweises“ (60). Insgesamt zur Frage nach den theologischen Voraussetzungen Anselms (verwandt der Frage, ob Augustinus Philosoph sei) vgl. z.B. Hammer 1967, 19-37; Imbach 1998 mit Rist 2001, 27ff.

<sup>62</sup> Vgl. *Confessiones* V 24. Das gilt, mit Bezug auf 2 Kor 3,6, wenn nicht an „Buchstaben“ festgehalten, sondern der „Geist“ des Glaubens erfasst wird.

<sup>63</sup> Darin besteht auch seine Kritik an den „modernen Dialektikern“ um Roscelin (EIV 1); dazu Kohlenberger 1972, 130 und umfassender D’Onofrio 1999.

<sup>64</sup> Dieses Gebot der theologischen Ziemlichkeit gilt insbesondere angesichts des – noch zu untersuchenden – spezifisch anselmischen Gottesbegriffs, insofern er eine Regel für das Denken von Gott, dem Unüberbietbaren, darstellt. In CDH kommt der (Denk)Notwendigkeit und dem (Nicht)Können besondere Bedeutung zu (CDH I 10, II 5, II 10, II 17 u.a.), wobei es stets auch um das Verhältnis von Geist und Gott und die Fähigkeiten der Vernunft geht (s.u.).

<sup>65</sup> Zu Anselms spezifisch ‚negativer Theologie‘ des Nicht-Aussprechen-Könnens vgl. Gilbert 1984.

<sup>66</sup> *Sermo* 117,5. Gott ist nicht Gegenstand einer Gewissheit nach dem Muster der Wissenschaften. Damit ist aber weder Gott bzw. ein Wissen von Gott ausgeschlossen, noch wird die Rolle der

che Verstand in seinem bis dahin mit Eifer betriebenen Bemühen um Gotteserkenntnis bescheiden innehalten (P 14). Er kann einiges nur glaubend hinnehmen, „nicht begreifen“ (CDH II 17), obwohl es eindeutig Teil der Wirklichkeit ist und sie erst ermöglicht (P 16). Das aber erkennt die *Vernunft selbst*, es ist nicht nur Glaubenspostulat (P 15). So kann eine Synthese von Vernunft und glaubender Annahme geboten sein: „Was durch einen notwendigen Grund als wahr erschlossen ist, das darf man nicht in Zweifel ziehen, auch wenn man den Grund, warum es ist, nicht erkennt“ (CDH I 25). Besondere Wesenseigenschaften (M 64) und die „unbegreifliche Weisheit“ Gottes (CDH I 7) entziehen sich der vollständigen Erkenntnis<sup>67</sup>. Da Gott vernünftig ist, hat alles Gründe (CDH I 8), aber nicht alle kann der Mensch ergründen (CDH I 2, II 16.19).

Die Selbstbeschränkung vor dem Göttlichen ist aber nicht nur Stilmittel<sup>68</sup>, dogmatisches Muss oder Polemik<sup>69</sup>, sondern es gibt tatsächlich *Gründe*, trotzdem mit der theologischen Argumentation fortzufahren: die positiven Aussagen der Schrift (Selbstoffenbarung Gottes); Gottes Vernunft, die Vernünftigkeit garantiert, auch wenn der Mensch sie nicht erkennt (sodass Anselm letztlich auch Glaube allein als Erkenntnisfakultät gelten kann<sup>70</sup>); schließlich das Verständnis der Vernunft als göttliche Gabe. Aus dem *Glauben* kann man *ihr* vertrauen. Sie nicht zu benutzen, wäre „nachlässig“ (CDH I 1).

---

Vernunft in der Rede von Gott negiert. Es wird lediglich die Unterschiedlichkeit der Wissensbereiche und Erkenntnisarten unterstrichen. Wenn „Wissen“ neuzeitlich empirisch-naturwissenschaftlich definiert wird, kann es dem Verstand Sicherheit bieten; solches Wissen aber kann es nicht von Gott geben. Auch nach Kant gehört die Gottesfrage zu jenen Problemen, die ‚die menschliche Vernunft belästigen‘, „die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft“ (KrV A VII).

<sup>67</sup> Hier ist nur ein *Dass* einsehbar, das letzte *Wie* bleibt dem Menschen verschlossen (s.a. S.th. I 3); er ist aber zu „Erforschung“ und „Vernunftschlüssen“ auch in dieser „Sache“ aufgefordert (M 64) und, aufgrund der *similitudo* zwischen Mensch und Gott, geschaffener Welt und Schöpfer, zu Analogieschlüssen fähig (dazu Kohlenberger 1972, 19ff.84ff.; Christe 1985, 358).

<sup>68</sup> Bewusstsein der Vorläufigkeit und Grenzen der eigenen Ausführungen, bescheidenes Bekenntnis zur „Kleinheit des eigenen Verstands“ (*Sermo* 52,23; Ep. 120,6), Offenheit für „Verbesserung“, freilich „begründete Verbesserung“ durch verständigere „Gelehrte“ oder durch Gottes Offenbarung (CDH I 1.2; II 16.17.22), Anrufung von Gottes Hilfe usw. sind häufige Motive bei Anselm und Augustinus, die als Stilmittel angesichts ausführlicher theologischer Traktate suspekt erscheinen mögen, gerade wenn Anselm in Anspruch nimmt, Gottes Heilsabsicht nicht nur zu kennen, sondern einsichtig darlegen zu können. Lehramtlich wird das IV. Laterankonzil (1215) gegenüber jedem natürlichen Zugang zu Gott die „größere Unähnlichkeit“ Gottes in Bezug auf alles vergleichende Andenken feststellen (DH 806). Für Flasch 1970 u. 1989, 12 allerdings ist noch die Gebetsprache Anselms nur „religiöse Stilisierung“.

<sup>69</sup> So bei Augustinus, der gegen die Manichäer, die das Vernunftvermögen elitär verabsolutieren, und gegen die Philosophie den Glauben aufwerten will (allerdings muss er Christen und Heiden auch die Wahrheitsfähigkeit der Vernunft darlegen und die Identifikation von Philosophie und *Skepsis* durchbrechen).

<sup>70</sup> Dazu Gilson 2004, 291. – Auch nach Augustinus gibt es neben dem unmittelbaren Glaubens-Wissen philosophische Erkenntnis der Nichtunmöglichkeit der Glaubensdinge (*De vera religione* 14.79). Man kann „verstehen, dass man nicht [alles] wissen kann“ und den „Glauben bewahren muss, auch wenn noch nicht alles verstanden ist“ (*De utilitate credendi* 25).

## 1.4 Zur metaphysischen Naturanlage des Menschen

Dass überhaupt Einsicht gesucht wird, liegt im Wesen des Menschen selbst begründet, zu dem Reflexion gehört, die hier den Glauben zu ihrem Objekt macht. Anselm folgt (wie schon Augustinus) der klassischen philosophischen Anthropologie des *animal rationale*<sup>71</sup>. Dem wissenden Wesen Mensch ist das Wissen-Wollen innerlich. In seiner Natur liegt das Fragen, das auch vor den letzten Geheimnissen bzw. „ersten Gründen“ keinen Halt macht<sup>72</sup>. Anselm teilt mit Augustinus das *cor inquietum*, eine existentielle Unruhe, aus der erst die rationale Einsicht erlöst, die auch begrifflich überzeugend zu formulieren ist. In P Pr ist es konkret die Unruhe der Suche des Glaubenden nach einem überzeugenden Argument in der Frage nach Gott. Genauer vertritt Anselm mit Augustinus eine Theoanthropologie, die von einer „metaphysischen Naturanlage“ des Menschen ausgeht<sup>73</sup> und folgende Elemente umfasst: die Definition des Menschen als Vernunft- und Fragewesen (anders wäre Anselms Methode „sola ratione“ nicht möglich); die Ausrichtung des Fragens auf Wahrheit und Gott, die von Gott selbst angelegt ist<sup>74</sup>; die weitere theologische Verankerung des anthropologischen Ausgangs im Schöpfungsgedanken, sodass die Fakultäten der Gotteserkenntnis, Glaube und Vernunft, als Gottesgabe (und „Heilshilfe“<sup>75</sup>) verstanden werden. Umso mehr ist der Mensch zur Vernunft-Suche nach Einsicht in das, was er glaubt, berufen, weil „Gott das, was er uns als Vorzug vor den Tieren verliehen hat, nicht hassen wird“<sup>76</sup>.

Bei Anselm folgt daraus, dass es in der Theologie auch eine Ziemlichkeit *des Menschen* gibt: es ist seinem Wesen angemessener, den Glauben zu reflektieren, als nur zu glauben. Zugleich verheißt der Glaube aber auch, dass diese Suche nicht nur im Negativen endet. Anselm verwendet den Begriff des vernunftbegabten Wesens in einem doppelt theologischen Rahmen. Schon die Gebetsbitte eingangs der Kernargumentation von P 2 stellt die dem Menschen wesentliche Einsichtssuche in den für die christliche Anthropologie typischen Bezug zu Gott: „Herr, der Du dem Glauben die Einsicht verleihst, verleihe mir, dass ich einsehe, dass Du bist, wie wir glauben, und das bist, was wir glauben“. Gott ist Grund und Endpunkt nicht nur der Erkenntnis, sondern auch der Erkenntnissuche<sup>77</sup>; diese erfüllt sich in ihm, und er ist als Grund aller Schöpfung auch Grund dafür, dass der Mensch überhaupt

<sup>71</sup> Vgl. z.B. CDH II 1 („rationalem naturam“). Direkt ist Anselm z.B. von Boethius beeinflusst, dessen „animal rationale mortale“ (*In Porphyrium dialogus I* = PL 64, 37 u.a.) er in CDH II 11 und M 10 zitiert. Vgl. zum Ganzen Kohlenberger 1972, 117ff.

<sup>72</sup> So beginnt für Platon und Aristoteles Philosophie (*Theaitet* 155d, *Metaphysik* 982b).

<sup>73</sup> Fischer hat die „metaphysische Naturanlage“ als Grundmotiv Augustins mehrfach eindrücklich beschrieben, z.B. 2009 im Vergleich mit Kant, der den Grundgedanken weiter inspiriert hat (z.B. KrV A VII, B XX); zu Anselm s.a. Hartshorne 1965, 95. Hinweise zum verwandten Gedanken des Menschen als *homo religiosus* in Göbel 2007, 188-193.

<sup>74</sup> Sie stellt im Grunde nur einen Spezialfall der beiden Denkern selbstverständlichen „Teleologie alles Seienden auf Gott hin“ dar (Kohlenberger 1972, 120).

<sup>75</sup> Vgl. Augustinus, *De vera religione* 29.

<sup>76</sup> Augustinus, Ep. 120,3; s.a. *Confessiones* I 1, X 8.10, *De vera religione* 85, *De trinitate* XV 51 u.a. – Schöpfungstheologie und Gottebenbildlichkeit begründen bei Anselm auch den sittlichen Anspruch an den Menschen; dazu Ernst 1996, 48.

<sup>77</sup> Auch bei Anselm sind *Suchen* und *Finden* Zentralwörter, dazu Sciuto 2002, 244f.; s.a. Evans 1978, 142.

nach Erkenntnis sucht, da er ihm Geist geschenkt hat und Erkenntnis gewährt. Der Mensch ist Vernunftwesen, weil er von Gott so geschaffen wurde (CDH II 1.4). Deshalb ist die „mens rationalis“ höchster Erkenntnisweg zu Gott und „Spiegel des höchsten Wesens“ (M 66-67); die „creatura rationalis“ ist dazu „geschaffen“, Gott zu erkennen und „zu lieben“ (M 68f.). Als Vernunftwesen ist der Mensch Ebenbild Gottes<sup>78</sup>. Die Vernunftbegabung ist reale Möglichkeitsbedingung der Gotteserkenntnis, diese Aufgabe des Menschen. Anselm verknüpft die Bestimmung, „selig zu werden“, mit der Vernunftbegabung, deren Zweck die Gotteserkenntnis ist (CDH I 19, II 1.16). Diese aber kann sich zumindest in einem vorläufigen Sinn schon in der intellektuellen Anstrengung der Philosophie und Theologie erfüllen, da dort, wenn sie zur ‚Ziemlichkeit‘ der Wahrheit und zu „common sense arguments about God with pleasurable recognition of their rightness and fittingness (*convenientia*)“<sup>79</sup> findet, die „rationis pulchritudo“ (CDH I 1) aufscheint. Ohne die Gotteserkenntnis bleibt der Mensch „unglücklich“; in P 1 wird das zu einem persönlichen Bekenntnis: „Ich bin dazu geschaffen, Dich zu erkennen; aber noch habe ich nicht getan, wozu ich geschaffen bin“.<sup>80</sup> Weil Gott vernünftig und die Vernunft ‚göttlich‘ ist<sup>81</sup>, kann Anselm das ganze Unterfangen der theologischen „Beweise“ nicht „im Vertrauen auf mich, sondern auf Gott“ leisten (CDH I 25). Gott aber hat dem Menschen nicht nur Vernunft gegeben. Wer sich auf den Erkenntnisweg des Glaubens macht, darf auf seine weitere Gnadenhilfe rechnen (ebd.). Anselm dankt deshalb Gott für alle Einsicht<sup>82</sup>, „ohne den wir nichts vermögen“ und der „uns führt, wo immer wir den Weg der Wahrheit einhalten“ (CDH II 9). So ist die theologische Erkenntnissuche nicht nur faktisch-natürliches, sondern auch sinnvolles Unterfangen. Die menschliche Vernunft und die Vernünftigkeit des Welt- und Heilsgeschehens korrespondieren, weil Gott die Wahrheit ist, die sich in Glauben und Vernunft mit Autorität darstellt: die Koinzidenz von Glaubenszeugnis und Vernunftbegründungen ist gegenseitige Bestätigung der in CDH entfalteten Gedanken: „Wenn aber durch das Zeugnis der Wahrheit bekräftigt wird, was wir auf dem Vernunftweg gefunden zu haben glauben, so müssen wir es Gott zuschreiben, der

<sup>78</sup> In der Tradition von Augustins *De trinitate* ist darüber hinaus der menschliche Geist in seinem Dreifachvermögen nicht nur „von Natur“ auf Gott ausgerichtet, sondern auch „Bild“ seines trinitarischen Wesens (vgl. z.B. M 68, P Pr).

<sup>79</sup> Evans 1978, 149; s.a. DC III 13 u.a. Zu Anselms Lehre von der natürlichen Ausrichtung des Menschen auf Glück im Zusammenhang seiner Moralphilosophie vgl. Verwey 1994, 44-54.

<sup>80</sup> Vgl. FR 42. Damit kann auch Philosophie nicht antitheologisch sein (wie in den zeitgenössischen Auseinandersetzungen zwischen Lanfranc und Berengar und später zwischen Bernhard und Abaelard vermutet; vgl. Nardin 2002, 71-74; zu Anselm und Lanfranc Southern 1990, 39-65). Die Bedenken ihr gegenüber (sowie der negativen Theologie gegenüber dem Bemühen um positiv theologische Aussagen) übersehen auch, dass der Sinn des theologischen Reflexionswegs nicht bei Gott liegt, sondern beim Menschen. – Zur scholastischen Streitfrage um den *mindere* Heils- und Gnadenwert des Wissens gegenüber dem reinen Glauben und zur Revision der umfassenden *ratio* vgl. Valentini/Seckler 1995, 695f. und Grabmann 1936, 57ff. (zur Frage, ob etwas Gegenstand von Glaube *und* Wissen sein könne).

<sup>81</sup> Die Göttlichkeit des Intellekts, mit dem der Mensch am Göttlichen partizipiert (und es daher erkennen kann), ist altes Motiv der Philosophie, das im christlichen Mittelalter auch von den Mystikern aufgenommen wird (z.B. in Meister Eckharts Begriff des „Seelenfünkleins“; dazu z.B. Hof 1952).

<sup>82</sup> P 4, vgl. P Pr.1, *Vita* I 26.



hochgelobt ist in Ewigkeit. Amen“ (II 22 nach Röm 1,25). Und das ganze Unterfangen hat existentielle Bedeutung, denn zum einen will Anselm „nachweisen, dass die theoretische Grundlage seiner Lebensführung, die Überzeugung von der Realität des christlichen Gottes, wissenschaftlich als nicht unvernünftig gerechtfertigt werden kann“<sup>83</sup>; zum anderen ist die natürliche Anlage zur Suche nach Gott nicht auf *Erkenntnis* allein ausgerichtet, die sich Gott verstehend annähert und so Gottes-Liebe möglich macht, sondern auch durch ein vorgängiges „Begehren“ und „Lieben“ Gottes ausgelöst, das mit der Glaubens-Kennntnis Gottes einsetzt (P 1) und noch in der Begrenztheit der Erkenntnis Anlass findet, weiter nach Gott zu streben (P 14).

### 1.5 Vom Verstehen des Glaubens zum Ein-Sehen seines Gegenstands

Dass ein moderner Wissensbegriff Augustinus wie Anselm nicht gerecht wird, erhellt auch aus ihrem ‚mystischen‘ Erkenntnisbegriff. Der menschliche Geist erlangt nicht nur Verständnis im Nach-Denken z.B. der Glaubensdaten; als höchster *Seelenteil* hat er das Vermögen der *Begegnung mit dem Göttlichen*. Das gilt zunächst für jede Erkenntnis von Wahrheit, die Augustinus, in Übereinstimmung mit der (neu)platonischen Philosophie, als erleuchtete Ein-Sicht, als „geistige Schau“ des Ewigen versteht (*De trinitate* I 17); doch wird es akzentuiert auf die christliche Gotteserkenntnis übertragen, wobei das entgrenzende Potenzial der *ratio* nicht nur epistemisch ist (Wissen von Gott), sondern ontisch (Sein bei Gott, das doch Vernunft allein nicht vermag, sondern das der Seele aus Gnade zuteil wird)<sup>84</sup>.

So stellt die Gotteserkenntnis auch ethische Bedingungen an die Reinheit des Erkennenden im Aufstieg zu Gott. Hier ist Glaube Voraussetzung und notwendige Stufe des Erkenntnis- und Perfektionsweges, der von einer Dialektik von Suchen und Finden bestimmt ist und erst in der jenseitigen *visio* Erfüllung findet<sup>85</sup>. Augustinus entfaltet diesen Gedanken unter neuplatonischen Einflüssen, wobei der Glaube die praktische Funktion der Philosophie als ‚spirituelle‘ Lebensform oder ‚asketische‘ *ars vitae*<sup>86</sup> übernimmt. In diesem Sinn ist auch Anselms „Ringens nach dem *intellectus fidei* kein rein intellektuelles Erforschen, es ist ein Fortschreiten des ganzen Menschen auf der Bahn der Vollkommenheit“<sup>87</sup>. Der Glaube ist notwendig, weil er „das Herz reinigt“, um die Gotteserfahrung intellektuell einholen zu können: „Wer nicht glaubt, der wird auch nicht erkennen. Denn wer nicht glaubt, wird es nicht erfahren, und wer es nicht erfahren hat, wird es nicht erkennen“ (EIV 1<sup>88</sup>). In diesen Kontext gehört die Mehrfachbedeutung der Anselm so wichtigen (und

<sup>83</sup> Schrimpf 1994, 63.

<sup>84</sup> Zu trennen ist also zwischen Vermögen/Akt und Organ der Erkenntnis. Die klassische Unterteilung der Geistvermögen in diskursive Verstandes- und rezeptive Vernunfttätigkeit, die Letzt-einsicht über das Sein offenbarungsartig empfängt, kehrt noch in FR wieder (Waldenfels 2000, 29ff.). Zur Möglichkeit, *jede* Erkenntnis, insofern letztlich unerklärliche Ein-Sicht in ichtranszendente Seinszusammenhänge, als ‚Mystik‘ zu verstehen, vgl. Göbel 2002, 92ff.

<sup>85</sup> Nach TeSelle 2002, 1335.

<sup>86</sup> Vgl. dazu Hadot 1987.

<sup>87</sup> Stolz 1937, 39.

<sup>88</sup> Anselm nimmt (wie Augustinus im *Sermo* 43) Bezug auf Jes 7,9; vgl. P 1, FR 42.

noch näher zu betrachtenden) *rectitudo*, die methodisch-noetische wie ethische Bedeutung hat: Wahrheit ist nur in der rechten Geistesverfassung zu erkennen. Doch die letzten Geheimnisse kann „kein Mensch in diesem Lebensvollständig enthüllen“ (CDH II 16). Es gibt aber die glaubende Hoffnung auf Erfüllung in einem „anderen Leben“ (P 26). Bei aller spekulativen Tiefe gibt gerade P dem mystisch-existentiellen Charakter der Erkenntnissuche Raum, nicht nur in der Gebetsprache, auch in der Übernahme des augustinischen Gangs in die Innerlichkeit als Gotterkenntnis in Form einer trinitätsmystischen Begegnung<sup>89</sup>. Diese ‚Mystik‘ erschöpft sich freilich in der denkerischen Einkehr, deren anthropologischer Grund letztlich theologischer Natur ist und Anselms Verständnis von Glaube und Vernunft zusammenfasst: „Ich bekenne, Herr, und sage Dank! Du hast in mir Dein Bild geschaffen, dass ich Deiner gedenke, Dich erkenne, Dich liebe“ (P 1). Der Glaube an Gott ruft die Erkenntnissuche hervor, die Liebe zur Wahrheit Gottes ist (P 1; s.a. CDH I 6). Doch weil die Vernunft (trotz und nach aller Einsicht) als begrenzt erfahren wird (P 14-16), geht Anselm in P 17-23 zu einer negativen Theologie über, um in den Schlusskapiteln doch die Hoffnung der Seele auf die einstige Schau in ewiger „Freude des Herrn“ zum Ausdruck zu bringen (P 26 nach Röm 1,25; vgl. M 69)<sup>90</sup>.

Der Zusammenhang zwischen Glaube und Vernunft macht es aber möglich, dass Anselm in CDH das Erlösungsgeschehen auf seine Vernünftigkeit hin untersuchen kann. Dessen Kern ist der Gedanke von Gottmensch und Inkarnation, der nach Anselm auch das Zentrum des Christentums ist. Im interreligiösen Vergleich sieht er darin sogar eine *überlegene Vernünftigkeit* der theologischen Lehre der eigenen Religion, deren Exposition, gegenüber Gegnern wie Gefährten, das Werk gewidmet ist. Diese Logik Anselms ist im Folgenden darzustellen und zu diskutieren. Zugleich eröffnet sich damit der Blick auf ein Zentralthema der philosophischen Gotteslehre und Fundamentaltheologie, der es um die Absicherung der Vernünftigkeit des Glaubens geht<sup>91</sup>; denn über Anselms Gotteslehre stehen seine Bemühungen in CDH im Zusammenhang mit den Wegen zum Aufweis des Daseins Gottes, die unmittelbar in das Beziehungsfeld von Glaube und Vernunft gehören: erste Annahme der *fides*, die nach dem Dafürhalten nicht nur mittelalterlicher Denker mit der *ratio* nachvollzogen werden kann, ist die Existenz Gottes<sup>92</sup>.

<sup>89</sup> Vgl. M 67 nach *De trinitate*; Southern 1990, 93ff. führt die Gebetselemente in Anselms Werken auf den monastischen Hintergrund zurück; bezüglich der Introspektion unterstreicht er eher einen *Unterschied* zu Augustinus: Anselm gebe sie nicht Sicherheit, sondern verursache Angst als Erkenntnis der Sünde und existentiellen Ungewissheit (84ff.).

<sup>90</sup> S. Sciuto 2002, 247, für den P gerade darin deutlicher augustinisch als M, dass es vom Glauben ausgeht, um Einsicht zu suchen, im Bewusstsein, den Erkenntnisweg nicht abschließen zu können. Hier verwendet Anselm „intellectus“ (und zwar nicht im traditionellen Sinn des Begriffs als unmittelbare Intuition), während in M allein die „ratio“ Vernunftgründe sucht, d.h. unzweifelhafte Wahrheit. – Auch nach M 76-78 ist der Glaube auch Voraussetzung von Hoffnung und Liebe, führt aber auch zurück zur praktischen Umsetzung seiner Einsicht in Liebe, ohne die er „tot“ ist.

<sup>91</sup> Oftmals werden allerdings gerade in Neuzeit und Gegenwart Vernunft hinweise auf das Dasein Gottes Höhepunkt der *philosophischen* Theologie (nachdem die Inhalte von Gottes Wesein der spekulativen *Theologie* übergeben wurden).

<sup>92</sup> In Kap. 3.2 wird zu betrachten sein, ob sich der Gottesbeweis sogar aus dem Kontext von Glaube und Vernunft selbst ergibt.

## 2 *Cur Deus homo*: Soteriologie aus philosophischem Problembewusstsein?

### 2.1 Überblick über Anselms Argument, Hinweise zum Sündenbegriff und zur Theo-Logik Anselms

Die Ausgangsfrage von CDH, mit der „Ungläubige“ das Christentum konfrontieren, in der aber auch Christen selbst um Verständnis ringen, ist, „warum Gott Mensch geworden ist“ und warum „durch seinen Tod [...] der Welt das Leben wiedergeschenkt“ werden musste (CDH I 1). Der Einspruch wird *selbst* aus Vernunft-erwägungen erhoben, und zwar aus – für Anselms Denken so entscheidenden – Reflexionen über den Gottesbegriff, der hier auf den Gedanken des *höchsten Wesens* hin expliziert wird. Menschwerdung und Tod Christi scheinen „der Vernunft zu widerstreiten“, dass also „der Höchste sich zu so Niedrigem herablässt, dass der Allmächtige etwas mit so viel Mühe tut“ (CDH I 8). Zur Diskussion steht damit alternativ eine Erlösung „durch einen bloßen Befehl“ (CDH I 6) oder „sola misericordia“ (CDH I 12). Anselm identifiziert das Dogma von der Menschwerdung (und damit die Trinitätslehre<sup>93</sup>) als zentrale Grundaussage des Christentums, deren Logik er „sola ratione“ darzustellen gedenkt. Es geht um nichts weniger als den „Beweis“ der „Wahrheit des Alten und Neuen Testaments“ (CDH II 22).

Anselms Lösung der Frage, warum Gott Mensch werden musste, impliziert, neben anderen, zwei Grundvoraussetzungen: das Verständnis von Sünde – die Anselm mit „intense horror“ erfüllt<sup>94</sup> – als Sünde gegen Gott und die Hoffnung, dass der Mensch „von Anfang an“ zur Vollendung bestimmt sei (CDH Pr, I 18.23, II 1.4). Erlösung ist nichts anderes als „Wiederherstellung“ der Würde, in die der Mensch „wieder eingesetzt“ werden soll (CDH II 21). Sünde stört: 1.) das Verhältnis des Menschen zu Gott, 2.) die eigentliche Bestimmung des Menschen selbst, 3.) die gesamte kosmische Ordnung. Dazu einige Erläuterungen:

Der alte Gedanke von kosmischer Ordnung und Naturgesetz – der z.B. schon die Stoa prägte und im Christentum noch deutlicher theologisiert wird – ist ein Grundmotiv Anselms<sup>95</sup>. In CDH I 15 wird der Gedanke positiv formuliert: „Wenn jede Kreatur ihre eigene und ihr gleichsam vorgeschriebene Ordnung, sei es von Natur oder aus Vernunft, wahrt, so sagt man, dass sie Gott gehorche und ihn ehre, und das vornehmlich bei der vernünftigen Natur, der es gegeben ist zu verstehen, was sie soll“. So ist die rechte Ordnung „die Einstimmung des Menschen in

<sup>93</sup> Nach Evans 1978, 133 ist es gerade die Zusammenführung solcher theologischer Grundfragen, die Anselms Denken auszeichnet.

<sup>94</sup> Southern 1990, 106 unter Verweis auf Gebete und Meditationen Anselms. Zum Verständnis der Sünde als Sünde gegen Gott vgl. Plasger 1993, 79ff. (s.a.u.).

<sup>95</sup> S.a. DV 10, M 70 u.a. Zu Anselms Ordnungsgedanken vgl. etwa Enders 1999, 325ff. und Goebel 2001, 213-249. Bei Augustinus vgl. etwa *De libero arbitrio* I 5ff. Verwandt ist der o.g. Gedanke der „Schönheit der Vernunft“ (CDH I 1), die ontologische wie noetisch-methodische Bedeutung hat, da sie die Naturordnung (und das Wesen des Menschen) auszeichnet und dazu einlädt, die Ordnung zu lieben und Freude aus ihr zu gewinnen, und schließlich, in der ‚ziemlichen‘ Schönheit der theo-logischen Vernunft, zum Stilelement von CDH wird (dazu Evans 1978, 146ff.; s.a. Southern 1990, 168ff., Staley 2001, Hogg 2004).

den Willen Gottes“<sup>96</sup>. Die Ordnung muss aufrechterhalten werden als Ausdruck der Allmacht Gottes: wenn „in diesem All, das Gott ordnen muss, eine gewisse Verunstaltung aus der verletzten Schönheit der Ordnung“ entstünde, „schiene es, als ob Gott in seiner Leitung versagte“ (ebd.).

Anselm bringt diesen Gedanken mit dem Begriff *honor* zusammen, z.B. in der Verbindung von „Ordnung der Dinge“ und „Ehrenglanz Gottes“ in CDH I 13. Es ist oft bemerkt worden, dass Anselm den Ehrbegriff aus dem Feudalsystem seiner Zeit übernimmt<sup>97</sup> und in die Gottesbeziehung einführt, die so zum Verhältnis von Herr und Knecht wird. Über den Ehrbegriff definiert Anselm die Sünde als Sünde gegen Gott. Sie ist aber weniger akthafter Sündenfall der konkreten Abkehr von Gott (im sündhaften Tun, sei dies eine direkte Missachtung Gottes oder indirekte Gottlosigkeit in der böartigen Verletzung des Horizontalverhältnisses Mensch-Mensch); vielmehr ist Sünde, „die schuldige Ehre Gott nicht zu erweisen“. Wer das tut, „nimmt Gott, was ihm gebührt, und entehrt Gott; das heißt ‚sündi-

---

<sup>96</sup> Plasger 1993, 97.

<sup>97</sup> Einen Überblick über verschiedene Deutungen des Ehrbegriffs gibt Plasger 1993, 88ff. Vgl. weiter Hammer 1967, 114ff., aber auch Greshake 1973, wonach es nicht um die persönliche Beleidigung eines Herrschers gehe, sondern um die Illustration der – durch die Sünde verletzten, missachteten – Weltordnung Gottes am Modell des germanischen Königs als Ordnungsstifter. Auch nach Southern 1990, 226 fungiert die mittelalterliche Gesellschafts- und Ehrenordnung v.a. als „a social bind which held all ranks of society in their due place“, sodass Anselm sie als Spiegel der göttlichen Vernunft-Ordnung der Welt nutzen kann. Für Carroll 2001, 285.287 dagegen spiegelt Anselms ganze Theologie um das Verhältnis zwischen Gott und Menschen den „feudal power struggle“ seiner Zeit wider, der auch im Investiturstreit Ausdruck fand. Inwieweit dies allerdings den *entscheidenden* gedanklichen Hintergrund des Arguments darstellt, ist umstritten; der Kritik, von Alameda bis Southern, stehen Ansätze eines neuen Anselm-Verständnisses gegenüber, auf die noch einzugehen sein wird. Dabei geht es auch um die Frage, ob Anselm bereits zu jener Wendung zum Subjekt findet, die deutlicher z.B. von Abaelard vollzogen wird. Es ist eine Zeit sozialen Umbruchs, die die „Bindung der Sittlichkeit an das einzelne Subjekt“ verstärkt; während aber Rohls 1991, 137 Anselm in einem starren, von der Feudalordnung geprägten Objektivismus verharren sieht, treten nach Ernst 1996, 10ff. Freiheit und Verantwortung des Einzelnen als Merkmale und Quelle von Sittlichkeit auch bei Anselm hervor; gerade deswegen bemühe er sich um Vernunftrechtfertigung seiner Grundsätze. Zumindest die Sprache Anselms ist aber übermäßig juristisch (Hartmann 1955, 195), und zwar schon deswegen, weil er sie bewusst gewählt hat, um die für seine Leserschaft (v.a. die „illiterati“) eingängigsten Bilder zu gewinnen. Recht, Schuld und die mittelalterliche Ordnung bieten ihm einen in allen Werken zentralen Bilderschatz (selbst wenn das Rechtsdenken als solches hinter den Ordnungsgedanken zurücktreten mag). Sie müssen gar nicht als Ideal verstanden werden; ein Gott, der „in the guise of a lord castigating disobedient serfs“ erscheint, gab schlicht „pictorial vividness to his central idea of service due from Man to God, on which mankind had defaulted“ (Southern 1990, 224). Das steht nach Evans 1978, 155f. im Zusammenhang mit Anselms Appell an die *common sense*-Logik seiner Zeitgenossen und ihren „natural sense of justice“, um die Vernünftigkeit des Christentums zu verdeutlichen. Anselms bleibende theologische Bedeutung steht aber in Frage, wenn „it is only within the framework of such beliefs that the reasonableness of Anselm's arguments will be apparent“ (166). Nach Kohlenberger 1972, 189 zieht sich eine „auffallende Rechtsmetaphorik und juridische Grundtendenz“ durch Anselms gesamtes Denken, wobei schon M einen mit dem „Primat der ratio“ korrespondierenden „Primat der juristischen Betrachtung gegenüber einer Argumentation aus der Ordnung der Liebe“ zeige (173).

gen“ (CDH I 15, vgl. 11)<sup>98</sup>. Diese Verletzung der Ehre Gottes durch den Menschen ist nicht zu ertragen (CDH I 13). Sie muss wiederhergestellt werden. Zur Sünde kommt es, wo die „Gerechtigkeit“ des Menschen nicht mit der rechten Weltordnung übereinstimmt; dadurch werden Gottes „Ehre“ und „Gerechtigkeit“ verletzt, nach der nun „Genugtuung“ oder Vergeltung gefordert ist. Sünde stellt sich also als *Ungehorsam* gegen Gott dar<sup>99</sup>, als Ehrverletzung, die darin besteht, dass die göttlich-natürliche Ordnung nicht eingehalten wird: „Aller Wille der vernunftbegabten Schöpfung muss dem Willen Gottes unterworfen sein [...] Das ist das Geschuldete [...]; keiner, der es einlöst, sündigt, und jeder, der es nicht einlöst, sündigt. Das ist die Gerechtigkeit oder Richtigkeit [iustitia sive rectitudo] des Willens, die gerecht oder richtig im Herzen, das heißt im Willen, macht“. Wo die „rectitudo voluntatis“ nicht besteht, wird Gott nicht das „Geschuldete geleistet“ (I 11). Das „ziemliche“ Verhältnis zu Gott ist damit vom Menschen aus gestört.

Dabei *wäre* ein rechtes Gottesverhältnis möglich. In dieser Absicht hat Gott den Menschen geschaffen. Grundsätzliche Möglichkeitsbedingung dafür ist sein Vernunftwesen (CDH II 1). Es ermöglicht Gotteserkenntnis, die in ihrer Vollendung selige Gottesschau ist. Dass die Vernunft, die den Willen des Menschen aus der bloß dinglich-triebhaften Gebundenheit herausnimmt, auch Grund einer Freiheit ist, die gegen Gott gewandt werden kann, ist ein Missbrauch, der sowohl Freiheit als auch Vernunft veruneigentlicht und damit im Grunde einen Selbstwiderspruch darstellt. Die mögliche Gottesschau ist, wie bereits gezeigt, eine direkt theologische Dimension des Menschseins, die aber von Anselm sofort mit seiner ethischen Dimension zusammengebracht wird, sodass sich natürliche Theologie und natürliche Sittlichkeit verschränken. So heißt es in CDH, dass die Natur des Menschen „dazu vernünftig ist, dass sie zwischen gerecht und ungerecht, gut und böse [...] unterscheiden könne“, „das Böse meide und das Gute liebe“ (II 1). Theologie und Ethik werden in ihrem Gegenstand, dem „höchsten Gut“, in dem die christliche Tradition Sittlichkeit und Gott zusammenführt, vollendet. Das heißt: „die höchste Natur wurde dazu erschaffen, das höchste Gut über alles zu lieben und zu erwählen [...] das kann sie jedoch nur in gerechtem Zustand tun“. Zusammengefasst wird das im Gedanken der Theoanthropologie oder Theo-Teleologie des Menschseins: „Die vernünftige Natur ist gerecht erschaffen worden, damit sie durch das Genießen des höchsten Gutes, das ist Gottes, selig sei“ (ebd.).

Aufgrund der mehrfachen Störung der Sünde wird ein Strafgeschehen in Gang gesetzt, das zunächst den Tod in die Welt bringt (CDH I 3, II 2.11; vgl. Röm 6,23 u.a.) und schließlich die Versöhnung durch den Gott-Menschen nötig macht. Der theo-logische Grund dieses Prozesses liegt im Prinzip der *convenientia*. Bei aller Sorge Anselms, mit dem menschlichen Verstand Gottes Gründe nicht erkennen zu können oder ihn unziemlich einzuschränken, erhebt er doch auch hier den Anspruch, aussagen zu können, was Gott „ziemt“, und zwar mit Hilfe der Kategorie der *iustitia*. Es ist Gott „nicht ziemlich“, Sünde „einfach zu erlassen“ (zu vergeben)

<sup>98</sup> Anselm übersetzt den Ausdruck bzw. Nichtausdruck der geschuldeten Achtung für Gottes Ordnung mit „Gerechtigkeit“ und „Ungerechtigkeit“ (DCD 16 u.a.).

<sup>99</sup> Zum Verständnis der Sünde als Ungehorsam s.a. DCV, wo Anselm die Frage nach der (Denkbarkeit der) Sündlosigkeit Christi in die Frage nach dem Gehorsam gegenüber Gottes Willen überführt.

und damit „etwas ungerecht, ungeordnet, ungestraft“ zu lassen (I 11f.), womit Ungerechtigkeit „absurd frei“ und darin „gottgleich“ würde, dass sie keinem Gesetz mehr unterworfen wäre (I 12). Es bleibt also nur der Rechtsgrundsatz „aut poena aut satisfactio“ (I 13.15.19)<sup>100</sup>, wobei die Alternative der bloßen Strafe deswegen aufgegeben wird, weil der Mensch zur Seligkeit geschaffen wurde (I 19). Eigentlich aber führt Gott mit dem Menschen, der sein „Eigentum“ ist, keine „Rechtssache“ außer der „Bestrafung des Abtrünnigen“ (I 7). „Gerechterweise“ wird der Mensch also der Strafe „unterworfen“. „Durch Gottes gerechtes Urteil nämlich war beschlossen worden, dass der Mensch, der freiwillig gesündigt hatte, aus sich weder Sünde noch Sündenstrafe vermeiden konnte“ (ebd.). Ohne Vergebung der Sünden kann der Mensch nicht zur Seligkeit gelangen, zu der er geschaffen ist<sup>101</sup>. „Wer Gott nicht zahlt, was er schuldig ist, wird nicht selig sein können“ (I 24). Jedoch gebietet die Theo-Logik auch: „1) God's purpose in the creation of man has been frustrated. 2) But it is impossible that the purpose of an omnipotent Being should be frustrated. 3) Therefore a means of redemption must exist“<sup>102</sup>. Diese, schon in I 15 skizzierte Logik begründet sich aus dem Wesen Gottes allein; sie gibt dem Straf- und Versöhnungsgeschehen seine innere Notwendigkeit, sie muss es aber schon daher auch dem Menschen im Grunde *entziehen*.

Die vordergründige Argumentation verläuft parallel: Der Mensch müsste Genugtuung für die nicht erbrachte Ehre leisten; aber er „hat nichts“, was er „für die Sünde erstatten könnte“ (I 20), da er „nichts Größeres“ (I 21) als *menschliche* Dinge und Taten hat. Er hat also nichts, mit dem er auf der Ebene des Göttlich-Höchsten mithandeln könnte. Er kann nicht „genug-tun“ (*satis-facere*)<sup>103</sup>, um die Sünde auszugleichen; „weil er ein Sünder ist“, in Erbsünde geboren, kann er „die Rechtfertigung nicht leisten“ (I 22-23, vgl. II 4). CDH I 19 und 20 legen dar, „dass der Mensch ohne Genugtuung für die Sünde nicht gerettet werden kann“ und „dass sich die Genugtuung nach dem Maß der Sünde richten muss und dass der Mensch sie nicht aus sich leisten kann“.<sup>104</sup>

<sup>100</sup> Wie direkt und bewusst Anselm diesen Grundsatz aufgenommen hat, ist allerdings wieder umstritten; vgl. z.B. Hammer 1967, 118ff., Enders 1999, 299ff., Plasger 1993, 97f. Jedenfalls scheint Anselm nicht zwingend zu begründen, warum er das Prinzip überhaupt heranzieht (dazu Hammer 1967, 134ff).

<sup>101</sup> Die logische Struktur des Gedankens innerhalb von CDH I 19 ist allerdings in sich fragwürdig: aus der bloßen Annahme, „dass der Mensch zu einer Seligkeit geschaffen sei, die in diesem Leben nicht genossen werden kann, und dass zu dieser ohne Vergebung der Sünden niemand gelangen kann“, scheint Anselm zu schließen: „Notwendig ist folglich dem Menschen die Vergebung der Sünden, um zur Seligkeit zu gelangen“. Es handelt sich dabei aber um keinen Schluss, sondern allein um eine Wiederholung der Vorannahmen. Sie hat allein deshalb Gültigkeit, weil ihr theologischer Grund inhaltlich auch von Boso und den Andersgläubigen, den Juden und Moslems, die Anselm im Auge hat, nicht bezweifelt wird.

<sup>102</sup> Southern 1990, 206; s.a. Schmiechen 2005, 202ff.

<sup>103</sup> So „beherrscht“ nach Hermann 1923, 389 das „Satis [...] das Feld“.

<sup>104</sup> Steindl 1989 hat darauf hingewiesen, dass nicht nur das germanische Recht Hintergrund des anselmischen Genugtuungsgedankens ist, sondern auch die biblische Anthropologie; diese Quelle habe er aber aufgrund des interreligiösen Gesprächskontexts nicht explizit gemacht (303). Steindl stellt zugleich heraus, dass diese Verankerung im AT nicht nur eine „Straf- und Vergeltungshaltung“ vorfindet, sondern auch den Willen zu „friedlichem Ausgleich“ und zur „Konfliktbeilegung im Guten“. Freilich bleibt es dabei, dass eine „aktive Genugtuungsleistung“ erbracht wer-

Dieses „Maß“ ist bedeutsam; es geht um die größtmögliche Sünde *gegen Gott*. Deren nähere Bestimmung ist Hinweis darauf, dass Anselms gesamte Theologie im Horizont des in P so markant entfalteten „theologischen Programms“ (Barth) steht. Sprachlich bindet Anselm auch seine Satisfaktionslehre an die in P entwickelte Gottes-Formel „id quo maius cogitari nequit“ (= IQMCN<sup>105</sup>): sowohl die Sünde als auch Sühne und Erlösung im Opfer Jesu werden unter Verwendung dieser Figur beschrieben (CDH I 21, II 6). Freilich bringt sie hier keine wesentliche theologische Erweiterung, sondern unterstreicht nur den Seinsunterschied zwischen Mensch und Gott. So wäre eine rein menschliche Genugtuung nicht nur deshalb unzureichend, weil sich der Mensch gegen Gott, den unüberbietbar Größten, versündigt hat, sondern auch, weil die Sünde, die er begangen hat, ‚unüberbietbar‘ ist; der Verstoß gegen die kosmisch-göttliche Ordnung ist die ‚größte denkbare‘ Sünde. Auch die kleinste Tat, ein den Menschen „geringfügig“ erscheinender Verstoß „gegen den Willen Gottes“, ist größtmögliche Sünde und „etwas sehr Schweres und mit keinem Schaden Vergleichbares“ (I 21), da sie die gottgesetzte Ordnung stört. Zudem kommt bereits hier eine Variante des Stellvertretergedankens zum Tragen, den christliche Satisfaktionslehren aus dem jüdischen Glauben übernommen haben<sup>106</sup>; der Mensch als höchstes Erdenwesen sündigt „für die ganze Kreatur“. Wenn sich aber die Genugtuung nach der „Größe der Sünde“ (ebd.) richten muss, stellt sich umso drängender die Frage: „Wie wird folglich der Mensch errettet werden, wenn er weder selbst einlöst, was er schuldig ist, noch gerettet werden darf, wenn er es nicht einlöst?“ (I 25).

Eine Genugtuung ist notwendig, „die einerseits nur Gott leisten kann und andererseits nur der Mensch leisten darf (aber nicht kann, weil er Gott nicht ebenbürtig ist): so ist es notwendig, dass sie ein Gott-Mensch (*Deus homo*) leiste“ (II 6<sup>107</sup>). Das aber ist es, was der Glaube von Jesus Christus verkündet. „Offensichtlich haben wir Christus gefunden, von dem wir bekennen, dass er Gott und Mensch ist“ (II 15). Im Gott-Menschen Jesus Christus und seiner Sühneleistung hat Gott sogar „die menschliche Natur wunderbarer wiederhergestellt, als er sie hergestellt hat“ (II 16). Jesu Tod stellt insofern die göttliche Ordnung wieder her, als sein Leben das „größtmögliche und liebenswerteste Gut“ (II 14) ist. Was Christus als Sühneopfer gibt, muss – der theologischen Arithmetik und Sprache Anselms nach – etwas „Größeres als alles, was unter Gott steht“, sein (II 11), ‚ziemlich‘ dem, ‚worüber hinaus nichts Größeres zu denken ist‘. Damit erfüllt sich die Forderung von CDH II 6, wonach Genugtuung „nicht geschehen kann, wenn es nicht jemanden gibt, der Gott für die Sünde des Menschen etwas Größeres gibt als alles, was außerhalb Gottes existiert“. Das ist: „sein Leben geben oder seine Seele hingeben oder sich selber

---

den muss (1f.); doch gebe es dafür auch alttestamentliche Modelle, z.B. die Josefsgeschichte. – Im Bemühen, die starre Bindung Anselms an das mittelalterliche Rechtsdenken zu hinterfragen, sind auch patristische Quellen seines Genugtuungsgedankens vorgeschlagen worden (McIntyre 1954, McMahon 2001, Cohen 2004).

<sup>105</sup> Die in P verwendeten Formeln des anselmischen Gottesbegriffs unterscheiden sich nur unwesentlich (s.u.). Die Kurzform IQMCN steht im Folgenden für alle Varianten.

<sup>106</sup> Dazu Schwager 1978.

<sup>107</sup> Die in CDH I 1 genannte Alternative, dass die Genugtuung – statt durch Gott selbst – durch eine „andere, menschliche oder engelgleiche Person“ geleistet werden könnte, ist also hinfällig.

zur Ehre Gottes dem Tode ausliefern“ (II 11). Er, der nicht dem Tod verfallen ist, weil er ohne Sünde ist, und der kein bloßer Knecht Gottes ist, sondern Sohn, gibt freiwillig das Größte hin, das er hat und das zugleich das Größte ‚in der Welt‘ ist. „Ein so großes, so liebenswertes Gut“ genügt, „um einzulösen, was für die Sünden der ganzen Welt geschuldet wird“ (II 14). Zugleich wird in Christi Tod und Auferstehung der Tod besiegt, der als Strafe für die Sünde über die Menschen kam. Anselm sieht Jesu Tod mit Paulus (Röm 5,19) als kompensativen Akt des letzten *Gehorsams*, während die „größtmögliche Sünde“ des Menschen, die die ganze kosmische Ordnung stört, im Ungehorsam besteht, in der Verweigerung der *rectitudo voluntatis*, der Unterordnung des eigenen Willens unter den göttlichen: da „durch des Menschen Ungehorsam der Tod in das Menschengeschlecht eingetreten war“, muss auch „durch den Gehorsam des Menschen das Leben wiederhergestellt werden“ (CDH I 3).

Der verschränkte Dreifach-Effekt der Sünde steht also in Zusammenhang mit Anselms theoteleologischer Komplementärbestimmung von Wahrheit, Gerechtigkeit, Freiheit, d.h. seinem Begriff von Wahrheit als „mit dem Geist allein erfassbare Rechtheit“ (DV 11) oder Ausrichtung auf Gott in Übereinstimmung mit der natürlichen Ordnung der Dinge<sup>108</sup>, von Gerechtigkeit als „Bewahren der Rechtheit um ihrer selbst willen“ (DV 12, DLA 8) und von Freiheit nicht nur als augustinisches Wahlvermögen zwischen Gut und Böse, sondern als positiv bestimmte Fähigkeit zur Gerechtigkeit und zum Gutsein, sodass man wollen will, was man wollen soll bzw. „was Gott den Willen wollen will“ (DLA 8)<sup>109</sup>.

## 2.2 Hinweise zur gängigen theologischen Kritik an Anselm

Die harsche Sühnelehre Anselms ist scharfer Kritik ausgesetzt worden, in der protestantischen wie katholischen Theologie, vor allem seit diese gewahrte, dass das Christentum seine „auf das Motiv der Sündenangst setzende Pädagogik“ sowie das „pessimistische Menschenbild“ aufzugeben hatte, in dessen Horizont Satisfaktionstheorie und Opfergedanke zunächst in der mittelalterlichen Feudalgesellschaft und später auch in der Neuzeit eine Renaissance hatten; dort sah man „in Jesus den im

<sup>108</sup> In diesem Sinn ist Anselms Wahrheitsbegriff eben nicht nur Ausdruck der klassischen Korrespondenztheorie, als *adaequatio intellectus ad rem*, aber er beinhaltet doch eine Art *adaequatio intellectus et rei*, nämlich – wie ähnlich Heidegger 1954, 8 in Erinnerung gerufen hat – eine Entsprechung des menschlichen Geistes mit der Wirklichkeit, die wiederum dem göttlichen Intellekt entspricht, auf ihn hingeordnet und von ihm her ist, sodass alle Wahrheit eine Art „*convenientia* [...] ein ‚Stimmen‘ nach der Bestimmung der Schöpfungsordnung“ ist. So lässt sich die Sach- und Seinswahrheit des Menschen als eine *Übereinstimmung des Denkens mit der gottgewirkten Rechtheit und Ordnung der Dinge* fassen.

<sup>109</sup> „Sündigen“ wird dann zum „Wollen, was nicht gewollt werden soll“ (DC III 2). Weitere zentrale Stellen sind z.B. das Vorwort Anselms zu den drei Dialogen DV, DLA, DCD sowie DV 4.10 und DC III 6. Zu Anselms Wahrheits- und *rectitudo*-Begriff insgesamt vgl. u.a. Enders 1999 (besonders 288-328 zu DV 10, 497-502 zu DV 11, 503-533 zu DV 12), Reckenwald 1998, Goebel 2001, 187-282. Enders hebt darüber hinaus hervor, wie in CDH Wahrheit und höchste Gerechtigkeit mit Gott identifiziert werden (578-581) und im eigentlichen Sinn nur Gott „substantielle Rechtheit“ zukommen kann, während die Geschöpfe ihre Rechtheit durch das Hingeordnetsein auf Gott erlangen (576).



Sinn der altisraelitischen Sündenbockvorstellung mit der Menschheitsschuld beladenen und stellvertretend sühnenden Versöhner“, und „der Opfergedanke“ galt „als die eigentliche Mitte christlicher Religion und Theologie“<sup>110</sup>. Dann aber liegt es nahe (wie Harnack Anselm vorgehalten hat), den Tod Christi von seinem Lebenswerk zu isolieren: „dieser Gottmensch brauchte nicht gepredigt und kein Reich gestiftet, keine Jünger gesammelt zu haben: er musste nur sterben“<sup>111</sup>. Das entspricht nicht dem Gott Jesu Christi. Es stellt einen Rückfall hinter das Evangelium und seine revolutionäre Botschaft vom Liebesgott dar. Diese „Revolution“ Jesu war „im späteren christlichen Bewusstsein [...] weitgehend wieder neutralisiert und selten in ihrer Tragweite erkannt worden“<sup>112</sup>, sodass es bis heute immer neu darum gehen muss, die „verdunkelte Mitte“ des christlichen Glaubens aufzuhellen<sup>113</sup>. Natürlich hat sich nicht nur bei Anselm das Christentum „nicht auf der Höhe der Heilsbotschaft Jesu zu halten“ vermocht<sup>114</sup>; doch seine Erlösungslehre gerät in ein besonderes Zwielicht, da sie eine Gottesvorstellung der „unnachsichtigen Gerechtigkeit“ aufkommen ließ, „deren finsterer Zorn die Botschaft von der Liebe unglaubwürdig“ machte<sup>115</sup>.

Der Eindruck eines grausamen Richtergottes, den die traditionelle Anselm-Kritik vor allem aus seiner Betonung des Sohnes-Opfers gewinnt, wird verstärkt, wenn man sich die Erlösungstat Jesu näher ansieht. Dass nämlich das „größte Gut“, das Leben des Unschuldigen, hingegeben werden muss, ergibt sich aus einer weiteren Überlegung, die im Gedanken einer Ausgleichsgerechtigkeit gründet: da der Mensch „durch Weichlichkeit gesündigt hat“ – Ungehorsam und Ehrverletzung sind Lachheit des Willens ohne *rectitudo* –, muss er „durch Härte Genugtuung leisten“. So ist der Schluss zu ziehen: „Nichts Härteres aber und Schwereres kann der Mensch zur Ehre Gottes freiwillig und ohne Schuldigkeit erleiden als den Tod; und der Mensch kann sich selber in keiner Weise mehr Gott hingeben, als wenn er sich zu seiner Ehre dem Tod ausliefert“ (CDH II 11). Mehr noch: Worin besteht eigentlich die Erlösungstat Jesu, die „Härte“ seiner „Genugtuung“? Anselm selbst betont wiederholt, dass Jesus weiß, dass er den Tod besiegen wird (vgl. II 13, 16); „materiell“ besteht sein Opfer also in letzter Konsequenz nicht im Tod als solchem, son-

---

<sup>110</sup> Biser 1997, 57.

<sup>111</sup> Harnack 1910, 408. Er verbindet damit die Kritik an einer fehlenden biblischen Verankerung von Anselms Erlösungslehre, die allerdings z.B. Steindl 1989, 294f. zurückweist. Harnack steht in der langen protestantischen Tradition der Kritik an Anselms Rache-Gott von den Reformatoren bis heute; vgl. Plasger 1993, 1-40, Werbick 2000, 443ff., Schmiechen 2005, 194ff. (dort, 314 auch zu alternativen „theories of atonement“ unter Rückgriff auf das NT selbst); zur Opfertheologie insgesamt Negel 2005.

<sup>112</sup> Ratzinger 1968, 232.

<sup>113</sup> V.a. Biser hat dieses Anliegen zu seinem Lebenswerk gemacht (hier 1997, 59).

<sup>114</sup> Biser 1997, 58.

<sup>115</sup> Ratzinger 1968, 231. Ein problematisches Gottesbild, das in „unheimlichem Licht“ erscheinen kann, gibt auch Steindl 1989, 296 zu. – Eingehender ist die Kritik von Hammer 1967, die auch Anselms Größe würdigt und versucht, ihm aus seiner Zeit heraus gerecht zu werden, – und die in vielen Punkten (obwohl zuletzt kritisiert) noch immer Bestand hat.

dern primär im Todes-Schmerz am Kreuz; das ist nach CDH Opfer oder ‚Genugtuung‘ Jesu: ein körperliches Leiden.<sup>116</sup>

Darüber hinaus weisen Kritiker Anselms auf eine (vermeintliche) innere Inkonsistenz seines Gottdenkens hin. So meint z.B. Küng, dass Anselms Erlösungslehre seinem Gottesbegriff widerspreche und somit CDH einen gedanklichen Rückfall P gegenüber darstelle<sup>117</sup>. Dass diese Kritik zu kurz greift, hat u.a. G. Gäde unter Rückgriff auf den philosophischen Gehalt von Anselms Theologie gezeigt. Anselm hat *einen Gottesbegriff* – den der Tradition: des Höchsten als Unbedingten, Notwendigen, Absoluten<sup>118</sup> –, der aber von M über P bis CDH fortentwickelt und gedanklich präzisiert wird. Dieser Zusammenhang muss im Folgenden ausführlicher dargestellt werden. Zugleich wird sich aber zeigen, dass theologische Anfragen und Kritik an Anselm damit keineswegs ihren Grund verlieren.

### 2.3 Ein neuer Blick auf *Cur Deus homo*

Gäde hat in seiner Neuinterpretation Anselms Gedankengang in einer Weise rekonstruiert, die den gewohnten Blickwinkel verlässt; statt der rigorosen, hoffnungslos im mittelalterlichen Rechtssystem verhafteten Genugtuungslehre stellt er ein philosophisches Problem in den Mittelpunkt: die Frage nach Gottes Barmherzigkeit dürfe nicht „problemlos“ beantwortet werden, sondern stehe im Zusammenhang mit der Grundfrage, wie Gott überhaupt mit dem Menschen in Kontakt treten kann, und erfordere deswegen eine „andere Barmherzigkeit“<sup>119</sup>. Diese, den fraglos Gläubigen überraschende Frage stellt sich erst auf einer gehobenen Ebene phi-

<sup>116</sup> Die alte Diskussion um den ‚wirklichen Tod‘ Jesu ist hier redundant. Gesetzt, Jesus ist tatsächlich gestorben und auferstanden, so ‚reduziert‘ sich, da er um seine Auferstehung weiß, auch dann sein Leiden auf den körperlichen Schmerz und die Todes-Angst davor, die zum Verzweiflungsschrei von Mt 27,46/Mk 15,34 wird.

<sup>117</sup> Küng 1974, 413. Eine Literaturübersicht zu diesem Vorwurf gibt Kienzler 1997, 141f.

<sup>118</sup> Dies ist der vorherrschende Gottesbegriff von Philosophie und Theologie, von den Vorsokratikern bis heute, der auch in Islam und Judentum Gültigkeit hat (zur christlichen Tradition vgl. Rahner/Vorgrimmler 1976, 163f., katholisch-lehramtliche Festlegung in DH 3001); Anselm allerdings ‚wählt‘ ihn nicht erst deswegen; er ist ihm schlicht gegeben. Auf alternative Ansätze, Varianten und Präzisierungen wird noch einzugehen sein.

<sup>119</sup> So die Titelthese von Gäde 1989 nach CDH I 24 (die folgende Darstellung des anselmischen Gottdenkens folgt in ihrer Struktur Gäde 1989, 166ff.; dort auch weitere Literaturhinweise). Die Grundfrage wird nicht nur von Anselm gestellt, sondern ist bleibendes theologisches Problem (vgl. etwa Werbick 2007, 388, s.a. Teil II), das in der klassischen christlichen Theologie – wie bei Anselm – im Kontext der Trinitätslehre beantwortet wird, die somit nicht nur Relationalität ins göttliche Wesen bringt, sondern darüber auch (Erlösungs)Beziehung zwischen Gott und Welt zu denken helfen soll. NB: Im Blick auf das eingangs diskutierte Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie ist bemerkenswert, dass die theologisch-trinitarischen Spekulationen, die etwa Augustinus in *De trinitate* anstellt, auch dazu beigetragen haben, dem (in der Akzidentienlehre) zuvor eher vernachlässigten Relationsbegriff auch philosophisch neue Bedeutung zu geben. – Mit Gädes Deutung ist übrigens auch die These fraglich, dass sich Anselm mit der Inkarnation als „historical fact“ bescheide, anstatt ihre „metaphysical reality“ zu bedenken (Evans 1978, 135). Evans meint sogar, eine „metaphysical boldness“ festzustellen, „which often enables him to avoid difficulties which beset later thinkers“ (192), in „childlike openness and simplicity“; diese allerdings sieht Evans nicht nur negativ; später nennet er Anselm auch einen „intellectual giant“ (208).

losophisch-theologischen Problembewusstseins. Sie setzt voraus, dass ein allgemeiner Gottesbegriff an den Beginn der Untersuchung gestellt wird, aus dem dann, in streng vernünftiger Überlegung, Konsequenzen abgeleitet werden. Das ist entscheidend, um auch mit Nichtchristen in Diskussion treten zu können. Das Verfahren in CDH ähnelt also P, wo zum Beweis der Existenz Gottes zunächst nach einem gemeinsamen Begriff dessen gesucht wird, was alle unter Gott verstehen<sup>120</sup>. Mehr noch, der Gottesbegriff ist, wie bereits festgestellt, in beiden Werken derselbe: die IQMCN-Formel findet sich tatsächlich in CDH an herausgehobener Stelle, etwa an den schon zitierten Stellen zur Schwere der Sünde, Ehre und Gerechtigkeit Gottes in CDH I 13 (hier sieht Gäde den zentralen Bezug auf den Gottesbegriff von P 2) und II 11<sup>121</sup>. Es geht dabei nicht nur um das angemessene Begründungsgefüge von Sünde und Sühne; vielmehr ist *diese Formel*, Anselms Gottesbegriff, Antwort auf die Titelfrage, warum Gott Mensch werden musste: *Cur deus homo?* Weil *deus IQMCN* ist.<sup>122</sup>

Diese gedankliche Beziehung geht über CDH hinaus und setzt Anselms Werk insgesamt in eine unaufhebbare Beziehung, in der die in M und P entwickelte philosophisch-theologische Gotteslehre ihre christtheologische Einlösung in der Erklärung von Erlösung und Menschwerdung in CDH findet.

### 2.3.1 Anselms Gottesbegriff in Monologion und Proslogion

1. Bereits in M entwickelt Anselm nicht eigentlich einen Gottesbegriff, sondern setzt ihn voraus. Gott steht in dem Sinn nicht am Ende der Gottesbeweise in M 1-4, sondern diese entfalten das philosophische Grundkonzept von Gott auf seine Existenz hin.<sup>123</sup>

Anselm operiert auch hier mit der klassischen theologischen Denkfigur des Höchsten. M definiert Gott noch vergleichsweise ‚unproblematisch‘ als „summum [summe] bonum“, „summe magnum“ oder einfach „id enim summum est“: „das Höchste, was alles andere so überragt, dass es weder etwas Ebenbürtiges noch Höheres hat“ (M 1). Zusammenfassend schließt M 1: „Es gibt also ein Seiendes, das höchst gut und höchst groß ist, das heißt das höchste von allem, was ist“. Während in M 1 die höchste Güte im Vordergrund steht, nimmt M 2 „Größe“ im Sinn von Wert und Würde auf; Gott ist „maximum et optimum“. M 3 vollzieht den ontologisch bedeutsamen Übergang vom höchsten x(gut, groß)-Sein zum bloß *höchsten Sein*: Gott ist „das für sich Seiende, durch das alle anderen Seienden sind“, und dies ist „notwendigerweise“ das „summe bonum et summe magnum, et summum om-

<sup>120</sup> In CDH erfolgt allerdings nicht eine explizite Klärung des Gottesbegriffs am Beginn des Werkes; er steht aber immer im Hintergrund und wird auch definiert, und zwar in CDH I 10. Diese, im Gefüge des Gesamtwerks relativ späte Stelle, ist auch ein Beginn: nachdem in den ersten Kapiteln Vorklärungen vorgenommen wurden, beginnt hier die eigentliche Diskussion von Sünde, Gerechtigkeit und Genugtuung; hier also werden die Vertragsbedingungen („pactum“) für das weitere Gespräch von Gott festgelegt (Gäde 1999, 740).

<sup>121</sup> Weitere Stellen sind u.a. I 12.23, II 6.18.20; Übersichten – neben Gäde 1989, 74ff. – bei Corbin 1988, 52-57 und Kienzler 1997, 155-158.

<sup>122</sup> So Gäde 1999, 739.

<sup>123</sup> Hier genügt ein kurzer Blick; s. weiter D’Onofrio 1996, 491-496. Einen detaillierten Kommentar bietet Sciuto 1991, 97-154.

nium quae sunt“. M 4 nimmt die in den vorigen Kapiteln entfalteten Gedanken auf und zeigt die Koinzidenz von (höchster) Güte, Größe und höchstem Wert in einer „*summa natura*“ oder einem „*summum ens*“.

Die Feststellung Sciutos, dass Anselm das Wort „Gott“ nur im letzten Kapitel des Werks benutze<sup>124</sup>, ist in unserem Zusammenhang von wenig Aussagekraft. Sie soll Anselms Vorgehen „*sola ratione*“ (M 1) unterstreichen. Doch auch von Gott kann man ‚vernünftig‘ sprechen. Und selbst wenn zu folgern wäre, dass Anselm selbst überzeugt war, philosophisch nur die Existenz der „*summa natura*“ bewiesen zu haben, so ist es doch genau dies, was alle – einschließlich er selbst – „Gott nennen“ (wie es Thomas am jeweiligen Endpunkt seiner *quinque viae* in S.th. I 2,3 formulieren wird). Es ist das, „was wir von Gott glauben“ (M 1). Die explizite Nennung des Gottesnamens (oder Bezüge auf den christlichen Gott) sind nur zusätzlicher Hinweis auf eine Selbstverständlichkeit. Die *dreimalige* Nennung – und zwar im Prolog sowie im ersten und letzten Kapitel des Werks – ist mehr als ausreichend, um deutlich zu machen, dass es *Gott* ist, um dessen Existenz es hier geht. Gott aber ist (philosophisch) „*summa natura*“. Die ersten Kapitel des Werks haben ein doppeltes Ergebnis: Gott ist „*summa natura*“, und die „*summa natura*“ existiert.

Im Hinblick auf die Weiterentwicklung des Gottesbegriffs in P ist darüber hinaus M 80 bemerkenswert, denn hier führt Anselm folgende Formalisierung ein: Gott ist „größer als alles [bzw. jenseits von allem], was Gott nicht ist“.

2. Die Diskussion in P 2 beginnt mit der Suche nach einem allseits zu akzeptierenden Gottesbegriff<sup>125</sup>. Auch der „Tor“, derjenige, der Gott leugnet (obwohl er seine Existenz einsehen müsste), Heiden, Zweifler, Philosophen, Un- und Andersgläubige (wie im Blick auf CDH zu ergänzen ist), stellen sich etwas unter „Gott“ vor, wenn sie darüber sprechen. Dieser Gottesbegriff wird von der Schrift geteilt. Gott ist „das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“. Der Gedanke des „Höchsten“ als Attribut bzw. Wesen Gottes aus M wird in P aufgenommen und geschärft. Er wird zunächst weniger in einen ontischen Begriff gefasst, der Gottes Wesen beschreibend aussagt (das größte x, das Größte), als vielmehr in eine *Denkregel*. Diese ist als *Negation* formuliert: als „Denkregel der Unüberbietbarkeit“<sup>126</sup> bestimmt sie, Gott so zu denken, dass man nichts denken kann, was ihn überstiege. Im Verlauf des Werks variieren die exakten Formulierungen marginal: „*aliquid quo nihil maius cogitari potest*“, „*id quo nihil maius cogitari possit*“ (P 2); P 3, 4 und 15 verwenden „*id quo maius cogitari nequit/non potest*“. Diese Denkregel stellt eine formalisierte Weiterentwicklung des Gottesbegriffs aus M dar: Unüberbietbarkeit ist gefordert, wenn man von Gott, dem Höchsten oder Größten, wirklich angemess-

<sup>124</sup> Sciuto 2002, 13. Genauer wird das Wort an drei Stellen benutzt (M Pr.1.80).

<sup>125</sup> Diese Suche ist nicht Thema der Diskussion; Anselm ist im Zuge seiner Überlegungen zu dem einen, unanfechtbaren und überzeugenden Argument auf die Formulierung dieses Begriffs gekommen. Er wird dann einfach vorausgesetzt, dürfte allerdings kaum strittig sein, so dass sich eine gemeinsame, dialektische Suche erübrigt, wenn dem Begriffsvorschlag unmittelbar zugestimmt werden kann.

<sup>126</sup> So der Titel von Gäde 1999; vgl. u.a. Barth 1931, 78, Cattin 1986, 157ff., Corbin 1986, 219ff.; s.a. Hartshorne 1965, 4, Röd 1992, 33.

sen reden will. Dass inhaltlich (ontisch) dasselbe wie in M gemeint ist, zeigt z.B. P 14. Dort wird die Formel wieder auf den Begriff „höchstes Seiendes“ verkürzt, und das „*summum omnium*“ wird als jenes identifiziert, von dem (über das hinaus) „nichts Besseres zu denken ist“ („*quo nihil melius cogitari potest*“). Natürlich hat aber schon die Formel von P 2 als „Denkregel“ auch ontologische Relevanz, impliziert Sein oder kann zumindest ontologisch angewandt werden<sup>127</sup>. Dass sie den Gedanken des Höchsten im Sinn des traditionellen Begriffs von Gott als unbedingt Seiendes fortsetzt, zeigt auch P 13, wo das „Unbegrenzte“ positiv mit „Ewigkeit“ gleichgesetzt wird. Die in M betonte Koinzidenz der Attribute, deren Perfektion zugleich das Wesen Gottes für den Menschen ausmachen, wird in P 14 aufgenommen und inhaltlich erweitert. Dabei fallen auch religiöse Begriffe: Gott ist „Leben, Licht, Weisheit, Güte, ewige Glückseligkeit und glückselige Ewigkeit“.

Die Kraft des IQMCN für den Beweis der Existenz Gottes wird später zu betrachten sein. Fraglos beinhaltet, in meta-physischer Hinsicht, der Gottesbegriff eine entscheidende zweite (implizite) Negation, die an die ontologische Qualifikation des göttlichen Seins in M anknüpft: Gott ist nicht nur *als un-überbietbar zu denken*, er *ist* auch mehr als alles (d.h.: er ist *nicht*[s]), was irdisches Sein ist bzw. was innerhalb des irdischen Seins zu denken wäre; er ist nicht „Teil der Wirklichkeit“<sup>128</sup>. Dieser Aspekt negativer Theologie durchdrang schon die ersten Kapitel von M, etwa im Gedanken der Unvergleichbarkeit der niederen Naturen mit der höchsten Natur. Er wird aber nun von der rein ontischen Feststellung auf die Ebene einer Denkregel oder theologischen Methodologie gehoben, indem vorgeschrieben wird, wie Gott zu denken bzw. von ihm zu sprechen ist, wie also der menschliche *logos* in Bezug auf *theos* zu verwenden ist.

3. Das IQMCN ist nicht der einzige Gottesbegriff in P. Reflexion und Gebet (P 14) führen Anselm zu einer Gott noch angemesseneren Einsicht. P 15 bekennet: „Herr, Du bist also nicht nur das, über das hinaus [über dem] nichts Größeres gedacht werden kann, sondern bist etwas Größeres, als [das, was] gedacht werden kann (Ergo, Domine [...] es quiddam maius quam cogitari possit)“. Das ist oft als Ausdruck der Einsicht gelesen worden, dass Gott auch von aller Denklöge nicht zu erreichen ist, weil er kategorial anders ist als alles Irdisch-Endliche und somit auch als alles endliche Denken. P 15 kann damit als eine mystische Korrektur und Rücknahme der Vernunftssicherheit des in P 2ff. Argumentierenden erscheinen<sup>129</sup>.

Doch P 15 muss nicht als neuer Gottesbegriff verstanden werden. Die Erkenntnis, dass Gott durch alles Denken nie ganz zu erfassen ist, hat Anselms Unternehmen von Beginn an begleitet (und dennoch nicht überflüssig oder sinnlos gemacht). Dadurch, dass der Gottesbegriff von P 2 nicht unmittelbar ontische Aussage und Wesensbeschreibung, sondern zunächst nur Denkregel ist, ist dieses Bewusstsein bewahrt. Und zwar nicht nur auf theo-methodologischer und epistemologischer Ebene, sondern dann auch wieder in ontologischer Hinsicht. Schon das

<sup>127</sup> Das darf bei aller Betonung des Denkregelcharakters nicht übersehen werden; das IQMCN ist also nicht *nur* „operationaler Begriff“ (Schrimpf 1994, 59), sondern hat bereits Existenz; zu dieser Frage s.a. Stosch 2006; weitere Hinweise im Folgenden.

<sup>128</sup> Gäde 1989, 172.

<sup>129</sup> Zur Deutung von Anselms Theologie als „mystisches Erkennen“ vgl. v.a. Stolz 1937, hier 39.

IQMCN beinhaltet für Anselm den Aspekt des Ganz-Anders-Seins, des Unbedingten oder ‚Absoluten‘. Im *Sein* ist Gott immer ‚größer‘ als alles, was gedacht werden kann – eben dadurch, dass er so zu denken ist, dass nichts Größeres als er gedacht werden kann. So unterstreicht und „radikalisiert“ (Gäde) P 15 den Gottesbegriff von P 2. Der neue Begriff geht aber darin über den alten hinaus, dass nicht nur die Differenz zwischen (menschlichem) Denken und (göttlichem) Sein (im menschlichen Denken und Reden von Gott) bewusst sein muss, sondern dass dieses Denken selbst zugleich noch einmal ausdrücklich auf seine Grenzen verwiesen wird. Dass Gott größer – d.h. *anders* – als alle irdischen Dinge ist, war bereits in M klar; nun wird unterstrichen, dass er auch größer ist als alles, was gedacht werden kann, und zwar nicht nur von den Dingen, sondern auch von Gott. Als Präzisierung des IQMCN korrigiert Anselm in P 15 das mögliche „Missverständnis“, dass dieses „selbst noch gedacht werden“ könnte<sup>130</sup>.

Die neue Formel kann auch als Denkregel begriffen werden, die das Denken bzw. seinen Gebrauch selbst regelt; zugleich impliziert sie aber auch wieder eine (negativ-de-finitorische) Seinsaussage: alle Kategorien des Irdisch-Menschlichen (Seins und Denkens) sind für Gott *noch zu* ‚klein‘, auch unser ‚Größtes‘, also das, was Menschen als höchstes und Größtes denken (ob sie es „*summa natura*“ nennen oder als IQMCN fassen). Es bleibt – so ist im Blick auf die zentrale ‚Denkregel‘ der *convenientia* in CDH zu sagen – Gott *unangemessen*. Gott ist verschieden von der Welt, aber in einer Verschiedenheit, die noch einmal jede innerweltliche Verschiedenheit übersteigt; sein Sein ist durch eine „sur-transcendance“ und „sur-incompréhensibilité“ gekennzeichnet<sup>131</sup>. So ist nur, was von Gott verschieden ist, wirklich zu denken. In der alten theologischen Scheu, die aus der Einsicht in den Seinsunterschied zwischen Endlichem und Unendlichem besagt, dass man Gott nicht denken kann, wird „Gott nur hinweisend erkannt im Blick auf das von ihm Verschiedene“; alles, „was gedacht werden kann, auch das Größte, ist so, dass es Gott nicht ist“<sup>132</sup>.

Diese Einsicht ist für Anselm nicht nur das Resultat kontemplativer Versenkung, sodass P 15 Ausdruck einer mystischen Selbstbescheidung negativer Theologie wäre. Die Bedeutung der Formel, dass Gott auch größer sei, als Mensch denken kann, erschließt sich auch innerhalb des rationalen Reflexionsgangs. Tatsächlich bleibt Anselm innerhalb seiner Logik. Seine Begründung für die neue Formel lautet: „Du bist also nicht nur, über dem Größeres nicht gedacht werden kann, sondern bist Größeres, als gedacht werden kann. Weil nämlich etwas Derartiges gedacht werden kann. Wenn Du das nicht bist, kann etwas Größeres als Du gedacht werden, was nicht geschehen kann“. Anselm argumentiert also auch in P 15 mit der

<sup>130</sup> Gäde 1989, 173. Vgl. auch Anselms Präzisierung in R 9; Gott kann als IQMCN und als existent gedacht werden, aber er kann nicht selbst ‚gedacht‘ werden (s. Goebel 2009, 17ff.). Von daher mag es, wie Gäde feststellt, geboten sein, von „Gottesbegriff“ nur mit Vorsicht zu reden, da Gott nicht eigentlich „auf den Begriff“ zu bringen ist. Entsprechend ist auch die häufig (schon bei Duns Scotus) vorgenommene Verkürzung des IQMCN auf ein ‚größtes Denkbare‘ nicht wirklich anselmisch (dazu Grabst 1997).

<sup>131</sup> Corbin 1986, 219.223, Gäde 1989, 174.

<sup>132</sup> Gäde 1989, 174.289. – Die indirekte Erkenntnis Gottes wird aber zum Leitprinzip des kosmologischen Gottdenkens (s.u.).

Logik des menschlichen Denkens und Denkbaren, des Unüberbietbaren im und für das Denken, die im Gottesbegriff von P 2 entwickelt wurde. Zugleich bleibt Anselm auch in P 15 – zumindest sprachlich – in der Rede von Gott bei der Kategorie der *Größe*.

Andererseits führt Anselm den Begriff von P 15 mit „Ergo“ ein und stellt ihn damit als Schluss aus den *Gebeten* des vorhergehenden Kapitels 14 dar, die Größe, „Glanz“ und Unfasslichkeit Gottes rühmen und die „Begrenztheit“ des geschöpflichen Verstandes beklagen. Und im Anschluss, zu Beginn von P 16, wiederholt Anselm mit Bezug auf 1 Tim 6,16, was ihn zur neuen Formel brachte: „Wahrlich, Herr, das ist ,das unzugängliche Licht, in dem Du wohnst‘“. Es ist sehr wohl das Bewusstsein, einen begrenzten, unzulänglichen „Verstand“ zu haben, der die Wahrheit Gottes nie ganz erfassen kann. Den Schmerz darüber drückt P 16 in Worten aus, die dem Gebet eines Mystikers gleichkommen.

Beide Elemente müssen offenbar zusammengeführt werden, um Anselm recht zu verstehen. Der Zusammenhang zwischen P 2 und P 15 wird von Sciuto dargestellt, der zeigt, wie auch P 15, als „culmine dell’opera“, aus P 2 abgeleitet wird bzw. dort impliziert ist<sup>133</sup>. Der Zusammenhang ist schon deshalb offenkundig, weil Anselm in P 15 (in der Begründung, also dem zweiten Teil) mit der Denkfigur aus P 2 argumentiert. Wenn Gott nicht größer als alles Denkbare wäre, würde jene Denkregel selbst verletzt; man widerspräche dem Gottesbegriff, auf den man sich anfangs einigte, und dem daraus entwickelten Argument von P 2. Gott wäre dann (noch) nicht IQMCN. Um dieses Größte zu sein, muss er „größer“ als alles Denkbare sein. Das scheint zunächst paradox. Nur so aber ist angemessen von Gott zu reden. So ergibt sich: im Kontext von P 14 und 16 wird zwar mit ‚mystischen‘ Worten und Gebetsformeln die „radicale alterità“ Gottes ausgedrückt<sup>134</sup>, sie ist aber *nicht nur* Gegenstand von mystischer Klage oder Anbetung, sondern die Andersartigkeit Gottes – in Bezug auf Sein und Denkbarkeit – wird hier selbst *mit dem Verstand* erkannt und argumentativ dargelegt. Darin wird P 2 zugleich umgedreht *und* bestätigt.

Sciuto stellt darüber hinaus dar, wie das ganze Werk durch die Denkfigur des IQMCN als Motor vorangetrieben wird und sich zur Formel von P 15 hin entfaltet<sup>135</sup>, und zeigt drei Leitprinzipien der Gotteslehre von P auf: 1.) das Prinzip der *Größe*, das P 2 formuliert; darin wird Gott ‚negativ‘ als das bestimmt, worüber hinaus nichts Größeres zu denken ist; 2.) das Prinzip der *Perfektion* (P 5), wonach – im Anschluss an die Existenzexplikation in P 2 – die positiven Bestimmungen Gottes vorgenommen werden: „seine Natur besteht aus all dem, von dem es besser ist, zu sein, als nicht zu sein“ (P 5-13); 3.) das Prinzip der *Transzendenz* (P 15). Aus dem Argumentationsgang von P 2 (und ff.) ergibt sich, dass das „id quo maius“ das „melius“ impliziert; auch das „quiddam maius“ ist aber „melius“ (das ist nach P 15 selbstevident: es ist denkbar, dass Gott größer als alles Denkbare sei, es ist aber besser, so zu sein, als nicht so zu sein; also muss Gott auch größer als alles Denkbare sein, um tatsächlich IQMCN zu sein); also impliziert schon das „id quo

---

<sup>133</sup> Sciuto 2002, 242.282ff.

<sup>134</sup> Ebd., 438.

<sup>135</sup> Ebd., 234ff.

maius“ das „quiddam maius“<sup>136</sup>. Auch Sciuto hebt das „Ergo“ hervor, das P 15 einleitet, erweitert seinen Bezug allerdings auf das *gesamte* vorhergehende Werk: auf den Gottesbegriff von P 2 (und das „Prinzip der Perfektion“ in P 5-13) *sowie* auf die ‚mystische‘ Erklärung der Größe Gottes in P 14. Auch der sprachliche Verknüpfungspunkt am Beginn von P 15 verweist damit auf die Erklärung des ‚neuen‘ Gottesbegriffs als bloße Entfaltung und konsequente Entwicklung des vorher Ausgeführten.

Klar ist jedenfalls, was (auch) der Gottesbegriff von P 15 bezeichnet: die vollkommene Andersartigkeit Gottes, sein unendliches, absolutes Wesen, das in den Gebets- und Klageworten von P 16 sogar in den Gedanken der „Ferne“ Gottes gefasst wird: „quam longe es a me“. Gott ist, wie schon in M und in P 2, „schlechthin absolut und nicht in die Kategorien unseres Denkens einzuordnen, selbst nicht als Spitze einer aufsteigenden Wertreihe all dessen, was gedacht werden kann“<sup>137</sup>. Das zeigen Anselm sowohl die religiöse Erfahrung als auch die vernünftige Einsicht.

### 2.3.2 *Ontologie und Soteriologie*

Die Verwendung derselben Formel in CDH und P, die trotz einiger Vorläufer als genuin anselmisch gilt<sup>138</sup>, belegt, dass Anselm mit ein- und demselben Gottesbegriff operiert. Die Konsequenzen dieses Gottesbegriffs für die Erlösungslehre sind das entscheidende Motiv in CDH. Allerdings wird die Formel schon, wie gesehen, in P zur Herleitung der Attribute des göttlichen Wesens verwendet. P bleibt nicht beim Erweis der Existenz Gottes stehen, sondern stellt ein umfassendes theologisches Programm dar, in dem auch die Eigenschaften Gottes abgeleitet werden. Darin verschränkt sich der Gedanke von P 2, dass das „Größte“ auch zu existieren habe, mit der in P 5 aufgestellten Regel, dass Gott all das sei, von dem es „besser ist, (es) zu sein, als (es) nicht zu sein“ (das „melius“ heißt also nicht nur, dass Gott in allem *besser* sei als andere Seiende; das ist selbstverständlich). So gilt: Gott ‚ist‘ die höchsten Güter, er hat die guten Eigenschaften in höchstem Maße; und diese existieren in ihren Superlativen in Gott. In P 5 werden explizit Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Seligkeit genannt; in den folgenden Kapiteln werden damit verbundene theologische Probleme geklärt und weitere Eigenschaften des göttlichen Wesens behandelt (u.a. Allmacht, Barmherzigkeit, Leben, Unendlichkeit und Ewigkeit). Dabei macht Anselm klar, dass alle Aussagen über Gott der ‚Denkregel der Unüberbietbarkeit‘ folgen müssen.

Die Originalität von CDH liegt also nicht einfach darin, diese Regel in Bezug auf die göttlichen Eigenschaften zu verwenden. Auch sprachlich tritt sie hinter den,

---

<sup>136</sup> Ebd., 439.

<sup>137</sup> Gäde 1989, 174. S.a. P 1.

<sup>138</sup> Vorläufer der Formel (ohne diese aber als Gottesbeweis zu nutzen) finden sich z.B. bei Seneca, Boethius, Augustinus; Schmitt sammelt in OO 1, 102 Parallelstellen, allerdings ohne Cicero, *De natura deorum* 2,16 und Augustinus, *De moribus Manichaeorum* 2,24. Vollständiger sind u.a. Sciuto 2002, 261-265, Röd 1992, 37-44. Schrimpf 1994, 58 sieht einen bewussten Rückgriff auf nichtchristliche Autoren, der – zusammen mit dem atheistischen Toren als Gegenüber – Anselms Willen „zu einem formal völlig fehlerfreien Disput“ belege.



durch seine Häufigkeit viel auffallenderen Begriff des (Gott) „Ziemlichen“ und „Unziemlichen“ zurück. Doch auch dieser nimmt nur Anselms Grundfrage auf, wie man passend von Gott reden kann. CDH und P stimmen darin methodisch überein, dass sie ihre Argumentationen aus Klärungen des Gottesbegriffs gewinnen. Zu beachten ist dabei, wie Ziemlichkeit und Notwendigkeit in Bezug auf Gott zu verstehen sind. Diese, in CDH zentrale Frage, ist hier noch einmal in Erinnerung zu rufen. Anselm kennt verschiedene Arten von Notwendigkeit in Denken und Sein. So sehr Gott notwendig (notwendiges Sein) ist, so sehr ist der Eindruck zu vermeiden, er stünde unter einer ihn übersteigenden (logischen) Notwendigkeit, die sein Tun bestimmen und seine Freiheit mindern könnte. Das ruft Anselm immer wieder in Erinnerung, wenn er davon redet, was Gott „muss“ oder „nicht kann“. Insbesondere geht es ihm darum, dass Gott keiner menschlichen Denknötwendigkeit unterliegt: „Jede Notwendigkeit und Unmöglichkeit unterliegt ja seinem Willen, sein Wille aber ist keiner Notwendigkeit oder Unmöglichkeit untertan“ (CDH II 17). Auch die menschliche Aussage eines Gott „Ziemlichen“ oder Zukommenden gibt ihm keine Logik vor, sondern ist Feststellung des göttlichen Seins, seiner Onto-Logik. Sie ist, angesichts des Begriffs menschlicher Denknötwendigkeit, eher eine ‚uneigentliche Notwendigkeit‘ („improprie dicitur necessitas“), nämlich „nichts anderes als die Unwandelbarkeit“ seines Wesens (II 5); die ‚Notwendigkeit‘ Gottes, nach der er handelt, ist also keine äußere Beschränkung, sondern *Wesensexplikation*; wer sich bemüht, dies angemessen auszusagen, betreibt Theo-Logie im Vollsinn des Begriffs. Da Gott seinem Wesen nach vernünftig ist, kann die menschliche Vernunft zumindest im Ansatz seine Notwendigkeiten erkennen (und logische Unmöglichkeiten sind als sinnlos ausgeschlossen, ohne etwa Gottes Allmacht zu gefährden).<sup>139</sup> Gerade als Inbegriff der Gerechtigkeit widerspricht sich Gott nicht, sodass, nach Anselm, die rechte Weltordnung bewahrt werden muss (dieses „muss“ ist zuerst schlicht konstativ), sodass selbst dann, wenn die Sünde einfach vergeben werden könnte, ihr Ergebnis, die Unordnung, korrigiert werden müsste. Nur so wird die rechte Ordnung wieder hergestellt. Freilich: da Gott die rechte Weltordnung schafft, in ihr sein Wesen manifest macht, schuldet er damit auch sich selbst etwas, nämlich keinen „Sünder in die Seligkeit aufzunehmen“ (CDH I 21)<sup>140</sup>.

<sup>139</sup> Vgl. Kap. I.1.3. Gott ist und erfüllt damit stets (bzw. gibt vor), was alles Seiende erfüllen musste, nämlich ein Sein in der Wahrheit, d.h. in der Ausrichtung auf die rechte Ordnung. In gewisser Weise hat auch er eine „Wahrheit des naturhaften Handelns“, die Anselm (in anderer Hinsicht) in DV 5 thematisiert. – Weitere Dimensionen des philosophischen Notwendigkeitsbegriffs sind später zu erörtern. Insgesamt umfasst Anselms Begriff verschiedene Aspekte zwischen Modallehre, Ontologie, Moral und Theologie, im Hinblick auf Gott und Mensch, Freiheit und Vorhersehung (s.a. Knuuttila 2004). Hier geht es um Theo-Logik als Denknötwendigkeit in Bezug auf Gott, genauer im Blick auf das Handeln Gottes (nicht sein bloßes Sein), das stets seinem Wesen folgt. Das beschäftigt Anselm auch andern-orts (z.B. DV 8, DLA 8, DCV 19, DCD 12, DC I 2-3, P 7 sowie DG zur konkreten Frage der Allmacht, dazu Henry 1967, 117). Einen ausführlichen Kommentar mit Blick auf den philosophischen Notwendigkeitsbegriff der Tradition (Aristoteles, Boethius) bietet Enders 1999, 339-463; s.a. Leftow 1995/1998, Staley 2001, Grey 1976, Kane 1981, Tyvoll 2001, Rogers 2009. Zur theologischen Grundfrage von Gottes Allmacht, Können, Wollen (die zur Freiheits- und Theodizeefrage führt) vgl. den Überblick bei Werbick 2007, 389ff.

<sup>140</sup> Dazu auch Verwey 2009, 99.

Den Doppelbegriff des *Könnens* zwischen Modallehre und Ontologie, Möglichkeit und Vermögen (und damit verbundene Scheinprobleme um den Allmachtbegriff oder das Alles-Können) klärt Anselm knapp, indem er in sprachphilosophischen Überlegungen eine bloß formale Betrachtung am Maß des Sachlichen überwindet: so widerspricht nicht jedes Nicht-Können der Definition Gottes als des „Allmächtigen“, wenn nämlich das Nicht-Gekonnte keine Macht, sondern in Wirklichkeit eine Schwäche bezeichnet, also eigentlich Negativum ist. Anselms Beispiel in CDH II 17 ist das Besiegt-Werden-Können. Also gilt: „Sooft man sagt, Gott könne nicht, wird ihm keine Macht abgesprochen, sondern unüberwindliche Macht und Stärke bezeichnet“. Hier geht es nicht um Beschränkungen Gottes, sondern um Aussagen über ihn, die sich an seinem Wesen orientieren, also ‚ziemlich‘ im Sinne theologischer Vernunft sind. Es geht auch nicht um eine theologisierte moralische Ziemlichkeit, sondern darum, dass Gott immer seinem Wesen entsprechend handelt. Das hat Anselm schon in DV 10 für die „höchste Wahrheit“ (die mit Gott identisch ist) festgehalten, „die niemandem etwas schuldet“, die aber sich selbst „innere Konsequenz schuldig“ ist<sup>141</sup>. So ist die ‚Notwendigkeit‘ göttlicher Handlungen auch Ausdruck von Allmacht, weil sie keine Willkürlichkeit ist (welcher Ohnmacht zukäme)<sup>142</sup>.

Der Schlüssel zum Verständnis von CDH liegt darin, im zentralen Motiv der Ziemlichkeit ihr – oft nur implizites – Maß zu erkennen: es ist die in P entwickelte Regel der Unüberbietbarkeit. *Inhaltlich* wird sie nun in CDH auf Begriffe im Kontext der Erlösungslehre angewandt. Dabei wird die Formel allerdings – wie schon in P – in ihrer ontologischen Implikation relevant. Anselm leitet seine Erlösungslehre geradezu aus einem ontologischen Problembewusstsein her. Das ist die Kernthese von Gäde, der in CDH I 13 den zentralen Bezug auf den Gottesbegriff von P 2 sieht<sup>143</sup>: „Wenn es nichts Größeres oder Besseres gibt als Gott, so wahrt nichts gerechter seinen Ehrenglanz in der Ordnung der Dinge als eben der höchste Gerechtigkeitssinn, der nichts anderes als Gott selber ist“. Allein genommen, ist diese Stelle aber noch nicht besonders aufschlussreich. Zunächst wird nur erneut festgestellt, dass alle Eigenschaften Gottes derart sein müssen (sind/zu denken sind), dass sie der Regel der Unüberbietbarkeit entsprechen. Damit ist aber noch keine inhaltliche Aussage getroffen. Der „höchste Gerechtigkeitssinn“ könnte auch jene „einfache Barmherzigkeit“ sein, die Anselm als Gott „unziemlich“ oder „unproblematisch“ (Gäde) ablehnt, da er hier ein philosophisches bzw. (theo-)ontologisches Problem erkennt: er stellt „jedes Denken einer Vermittlung Gottes mit der Welt in

<sup>141</sup> Verwey 1994, 37. – Der Gedanke wirft auch neues Licht auf den Ehrbegriff: nach Kohlenberger 1972, 88 ist mit der Notwendigkeit Gottes, auf seine Ehre bedacht zu sein, nur die Gott eigene Unwandelbarkeit seiner Ehre gemeint. Ähnliches gilt für die Würde Gottes: wenn Gott Unangemessenes täte – wo Anselm gegen ein bloßes Vergeben aus Barmherzigkeit und für Gottes Bewahren von Rechtheit und Ordnung argumentiert, bedient er sich des Lügens als Beispiel –, folgt nicht, dass „lügen recht sei, sondern dass er dann nicht Gott sei“ (CDH I 12). Erneut sind damit das angemessene Sprechen von Gott und das angemessene Handeln Gottes – nämlich seiner Würde, seinem Wesen nach – einander zugeordnet.

<sup>142</sup> Cessario 1990, 209.

<sup>143</sup> Vgl. Gäde 1989, 153-158. Gäde 1999, 739 fokussiert allein auf diese Stelle.

Frage<sup>144</sup>. Um das richtig zu sehen, muss CDH I 13 jedoch in den größeren Kontext gestellt werden. Innerhalb des Zitats ist nicht der Schlussgedanke der „höchsten Gerechtigkeit“ allein entscheidend, sondern die Anfangsaussage, dass es „nichts Größeres als Gott“ gebe. Die Denkregel aus P 2 ist hier ontologisch anzuwenden, als tatsächlicher Gottesbegriff. *Dieser* aber stellt ihn vor das grundsätzliche ontologische Problem der *Relation* zwischen Gott und Mensch, das nun in CDH im Kontext der Heilslehre gelöst werden will: wie ist, vor dem Hintergrund des – von Anselm in P von M her nachvollzogenen, weiterentwickelten, zugespitzten und in CDH aufgenommenen – traditionellen Gottesbegriffs, Erlösung möglich, wenn dazu eine Vermittlung zwischen Gott und Mensch gedacht werden muss? Gott als das unendliche Wesen ist von der Welt getrennt (ab-solut), mit ihm kann das endliche Wesen Mensch nicht ‚einfach‘ in Beziehung treten, z.B. „sola misericordia“ (CDH I 12), wie es Juden und Muslime annehmen. Nach Anselm wird damit ein Kategorienfehler begangen, der die Differenz zwischen Gott und Welt übersieht. Zwar hat Anselm schon zuvor Fragen der Rechtfertigungs- und Trinitätslehre behandelt<sup>145</sup>, hier aber bringt er Ontologie und Soteriologie zusammen.

Im Kontext der Wiederherstellung der Gerechtigkeit stellt sich die fragliche Beziehung zwischen Mensch und Gott als Sühneleistung des Menschen für die Sünde dar. Die Erlösung oder Vervollkommenung des Menschen kann nach CDH II 15 „nicht ohne Erlass der Sünden geschehen“, die aber „kein Mensch haben kann“, d.h.: *wenn* es bei der Unnahbarkeit zwischen Mensch und Gott bliebe; Anselm fügt jedoch an: „außer durch den Menschen, der eben selbst Gott ist und durch seinen Tod die sündigen Menschen Gott wieder versöhnt“. Nachdem Buch I dargelegt hat, dass vom Menschen her „remoto Christo“ keine Erlösung denkbar ist, legt Buch II dar, wie die Erlösung durch Christus logisch überzeugen soll, auch im ‚Rückblick‘ vom Tod Christi her<sup>146</sup>. Seine Lösung des relationalen Problems ist das christliche Dogma des Gott-Menschen Jesus Christus, die „Annahme des Menschen zur Einheit der Person Gottes“ (CDH II 13). Das methodische „remoto“ ist sachlich überholt. Nur so ist gewährleistet, was sonst unlösbar bleiben müsste, wenn Gott konsequent als „absolut“ verstanden wird. Darin besteht die überlegene Logik des Christentums, denn in Christus *kann*, aufgrund seiner Göttlichkeit, von einem Menschen die Sühne geleistet werden, die der Mensch eigentlich nicht leisten kann. In der Zusammenschau von P 2 und CDH I 13 kann nur Gott selbst, als „höchste Gerechtigkeit“, die „Gerechtigkeit“ wiederherstellen. Der Mensch, der als Geschöpf unter Gott steht, ist dazu kein gleichwertiger Partner: „Dem Menschen kommt es nicht zu, mit Gott wie gleich mit gleich zu verfahren“ (CDH I 19). Christus aber ist „wahrer Gott und wahrer Mensch, eine Person in zwei Naturen und zwei Naturen in einer Person“ (I 8). Er kann deswegen in die Beziehung zu Gott treten, die zur Erlösung gefordert ist. Mehr noch: er ist immer schon in Be-

<sup>144</sup> Gäde 1999, 739. (Das Problem stellt sich für Gäde 2002, 7 auch im Blick auf den Bundesgedanken; es betrifft aber auch Offenbarung selbst, also jede Art der stets vermittelten Begegnung zwischen Gott und Mensch, die nur im Mittler Jesus Christus erklärbar sei).

<sup>145</sup> In M, P und andernorts, aber nur „in passing“ (Evans 1978, 99).

<sup>146</sup> Gleichwohl fordert Boso noch in II 10, „zur Untersuchung über jenen zurückzukehren, als ob er nicht sei“. Die Notwendigkeit der Inkarnation ist also inzwischen vorausgesetzt, von der konkreten Gestalt des Jesus der Evangelien soll aber noch abstrahiert werden.

ziehung mit Gott, weil „der Sohn“ in ihm Mensch geworden ist (II 9). „Daher war es notwendig, dass Gott den Menschen in die Einheit der Person aufnahm, damit der, der in der Natur die Schuld einlösen musste und nicht konnte, in Person der wäre, der es konnte“ (II 18). Nur so ist nach Anselm „angemessen“ für die „Wiederherstellung des Menschen gesorgt“ (I 3).<sup>147</sup>

Die Sühnetat steht also im Kontext der ontologischen Frage der Gott-Welt-Relation als ‚Beziehung mit Gott‘. Dazu muss das Dogma der Menschwerdung im Zusammenhang mit dem christlichen Trinitätsglauben gesehen werden, d.h. einem relationalen Verständnis von Gottes innerer Wesensstruktur<sup>148</sup>. Nur so ist für Anselm eine wirkliche „Begegnung auf Augenhöhe“ und Gemeinschaft des Menschen mit Gott – und damit Erlösung – möglich; mit dem Trinitätsglauben verkündet Anselm „den Menschen als hineingenommen in das Gegenüber des Vaters zum Sohn, das als der Heilige Geist Gott selber ist. Das Worauf des Bezogenseins Gottes auf den Menschen, das diese Relation ontologisch konstituiert, ist nicht das Geschöpf, sondern der Sohn. Somit vermag der christliche Glaube durchaus eine reale Beziehung Gottes zu Menschen auszusagen, ohne jedoch damit die Absolutheit und Unbegreiflichkeit Gottes zur Disposition zu stellen“<sup>149</sup>.

---

<sup>147</sup> Diese Lösung ist also aus Buch I allein noch nicht abzuleiten, erst recht nicht aus CDH I 13.

<sup>148</sup> Vgl. z.B. CDH II 9.

<sup>149</sup> Gäde 1999, 745. Zum „Annehmen des Menschen“ s.u.a. CDH II 8, EIV 11. – Genugtuung oder Sühne werden hiermit wahrhaft ‚Versöhnung‘ im Sinn des engl. *atonement* als ‚at-one-ment‘, als Stiftung wahrer Einheit bzw. Aufnahme des Menschen in die göttliche Einheit.

### 3 Anfragen, Aporien, Alternativen

Nun rettet allerdings diese Rekonstruktion Anselm nicht vor dem Vorwurf einer Gott ungebührlichen Grausamkeit. Auch die Frage, warum sich der Absolute auf einen Strafhandel mit dem Menschen einlassen wollte – zumal, wenn er ihn letztlich selbst auflöst –, bleibt bei näherem Hinsehen ungelöst. Anselms Unterfangen führt in mehrere Aporien, und zwar bereits auf einer sehr grundsätzlichen Ebene: wenn die Frage der Beziehung zwischen Gott und Mensch tatsächlich unlösbar wäre, so würde sie auch im Trinitäts- und Inkarnationsdogma nicht gelöst, sondern nur verschoben: zwar mag damit „das Worauf des Bezogenseins Gottes auf den Menschen nicht das Geschöpf, sondern der Sohn“ sein (Gäde); die Frage lautet aber dann: wie kann Mensch in die innergöttliche Beziehung eingehen? *Wie* kann Gott Mensch werden? Im engeren Sinn jedoch findet Anselms Antwort ihre Grenzen in einer *biblisch* wie *philosophisch* unzureichend durchdachten Theologie.

Eine Bemerkung zur Terminologie dieser beiden Kategorien unserer Kritik und weiteren Rekonstruktion Anselms: 1.) Mit dem Begriff „biblisch“ (auch „bibel-theologisch, christtheologisch“) soll nicht die faktische – teilweise auch widersprüchliche – Vielfalt der sprachlichen, literarischen und theologischen Ansätze der Bibel und ihrer Gottesbilder nivelliert werden. Vielmehr geht es ganz bewusst um eine inhaltlich bestimmte Deutung biblischer Texte (vor allem, aber nicht nur, des NT), die zu einem gewissen Maß erst von der späteren *Theologie* geleistet wurde, die allerdings, wie zu zeigen ist, durchaus einen gewissen Originalitäts-Vorrang vor anderen beanspruchen kann; es geht um jene Ansätze, die vom Alten bis zum Neuen Testament die *Liebe Gottes* hervorheben. 2.) Mit „philosophisch“ sind ontologisch-metaphysische Fragestellungen, hier im Blick auf das Göttliche (den Gottesbegriff) und sein Verhältnis zur Welt gemeint, die natürlich auch zum Inhalt vieler Theologien (besonders der Theologie der christlichen Religion) geworden sind, die aber als solche ohne die Autorität einer heiligen Schrift oder dogmatische Festlegungen auskommen<sup>150</sup>. Um solche Theo-logik geht es bei unseren ‚philosophischen‘ Reflexionen, prinzipiell also ganz im Sinn des methodischen Ansatzes Anselms.

Kap. 3.1 skizziert mögliche Kritik auch noch an der rekonstruierten Fassung der Genugtuungslehre Anselms (eine alternative Deutung christlicher Erlösungslehre wird in Teil II vorgestellt); der philosophischen Probleme der Anselm'schen Theo-logie von CDH geht Kap. 3.2 nach. Kap. 3.3 formuliert zusammenschauend Ergebnisse sowie weitere Kritik im Rückblick auf den Motivhorizont der Arbeit und leitet so zu Teil II über.

---

<sup>150</sup> Der Theologie-Begriff (nicht der Begriff „Gott“) stammt ja letztlich selbst aus der Philosophie, wo er sich, bei Aristoteles, nicht mehr auf mythische Göttergeschichten bezieht, sondern auf die Rede von den letzten Dingen und ersten Prinzipien (*Metaphysik* 1064a/b). Es geht also um einen Bereich der, im Sinn späterer Terminologie, ‚speziellen Metaphysik‘.

### 3.1 Gerechtigkeit über Liebe: bibeltheologische Einwände

Die theologische Kritik an Anselms Erlösungslehre ist, zumindest implizit, immer eine Kritik an seinem Gottesbild gewesen, allerdings meist isoliert an CDH: dessen unnachsichtiger Gott war inkongruent mit dem christlichen Gottesbild und erschien auch als Rückfall hinter P. Küng, der den absoluten, unbegreiflichen Gott von P dem zornigen und berechenbaren Gott von CDH gegenüberstellt, wurde schon genannt. Solche Kritik behält in mancherlei Hinsicht Recht, übersieht aber, dass Anselms Gottesbegriff in allen Werken derselbe ist. Das Problem liegt genau *in diesem* Gottesbegriff – des Größten, Höchsten als Absoluten, Unbedingten –, den Anselm unzureichend reflektiert: nicht erst die Genugtuungslehre, schon die Annahme eines ‚fernen‘ Gottes ist weder mit dem biblischen Zeugnis vereinbar<sup>151</sup>, noch ist sie philosophisch notwendig. Anselm wird selbst Opfer des von ihm so gefürchteten theologischen Fehlers, ‚unziemlich‘ von Gott zu reden. Anstatt Gott ‚unüberbietbar groß‘ – also ‚ganz anders‘ – zu denken, denkt er ihn noch ‚zu klein‘.

Die biblische Dimension eines theo-logischen Denkfehlers Anselms betonen z.B. Ratzinger und Biser, aber auch jüdische Theologen (die Anselm doch von der überlegenen Logik des Christentums überzeugen wollte), indem sie auf den Gott der Bibel verweisen, der ein Gott der Liebe ist<sup>152</sup>. Da hilft es wenig zu betonen, dass Anselm eben nur eine „andere Barmherzigkeit“ Gottes darstelle, denn diese besteht genau in dem, was der Kritik als grausam gilt: dem Blutopfer des Sohnes. Immerhin ist sich Anselm des Problems bewusst (bereits in M und P hat er Gottes Güte und Gerechtigkeit gerühmt<sup>153</sup>), aber er beantwortet es mit dem Sühnetod *als* Liebe. Freilich hebt Anselm weniger *Liebe* als Güte und Barmherzigkeit des biblischen Gottes hervor, und zwar ausdrücklich nicht nur mit Bezug auf das Neue, sondern auch auf das Alte Testament (Ps 35,7). In CDH I 24 heißt es: „Wenn Gott der Regel der Gerechtigkeit folgt, so ist kein Weg, auf dem das arme Menschlein entweichen kann, und die Barmherzigkeit Gottes scheint zugrunde zu gehen“. Verweyen hat darauf hingewiesen, dass es angesichts des biblischen Liebesverständnisses nicht genügt, wenn Anselm Gottes Zuneigung zum Menschen *misericordia* nennt (also bloß: „ein Herz für Arme haben“), da es nicht dem radikaleren hebräischen *rachamim* gerecht wird, dem Grundgefühl der Mutter für ihre Kinder, das sie unter keinerlei Umständen ablegen wird<sup>154</sup>, das also eine in der Wesensverwandtschaft gründende Bedingungslosigkeit bezeichnet. Dies ist in Teil II weiterzuverfolgen. Die Grundzüge einer kritischen Konfrontation von Anselms Gott der Vergeltung mit dem Gottesbild der reinen Liebe sind aber nicht erst Ergebnis moderner Theologie, sondern ihm selbst bewusst<sup>155</sup>. Gleich zu Beginn widmet sich Anselm dem konkreten Einwand der „Ungläubigen“, die „tadeln, dass wir sagen,

---

<sup>151</sup> Hartshorne 1967, X stellt mit Barth fest, dass es sich bei der Bestimmung Gottes als „absolut“ um eine heidnische Idee handle.

<sup>152</sup> Zur jüdischen Kritik vgl. Lapide 1988, 59.

<sup>153</sup> Nach Hödl 1978, 768 entdeckt Anselm in M 1-26 „Gottes Wesen als überströmende Güte“.

<sup>154</sup> Verweyen 2009, 125f. Vgl. Jes 49,15, wonach Gottes Liebe noch über die der Mutter hinausgeht.

<sup>155</sup> Dieses Bewusstsein drückt sich auch darin aus, dass er Boso „Erschrecken“ über seine Erklärung der Notwendigkeit der Vergeltung ausdrücken lässt (CDH I 11).

Gott hätte uns durch seinen Tod erlöst und so seine Liebe zu uns gezeigt“ (CDH I 6). Der Einwand selbst ist noch älter; es spiegelt sich darin der alte Vorwurf der „Heiden“ an die ersten Christen, das „Kreuz“ sei „Torheit“, also widervernünftig (1 Kor 1,18ff.). Doch während Paulus in dieser Frage die Weisheit des Kreuzes der Weisheit der Welt *gegenüberstellt*, bemüht sich Anselm nicht nur, die Notwendigkeit und vernünftige Einsehbarkeit des Kreuzesgeschehens und der christlichen Lehre zu zeigen, sondern auch noch, wie Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zusammenzudenken sind. Die Eigenschaften Gottes sind nicht unvereinbar. Auch Anselms Gott ist Barmherzigkeit. Immerhin *erlöst* er den Menschen durch die Hingabe des Sohnes. Seine Güte wird sogar in der Formel der Unüberbietbarkeit ausgedrückt: „er ist so gütig, dass nichts Gütigeres gedacht werden kann“ (CDH I 12). Als IQMCN verpflichtet sich Gott zu unüberbietbarer Gerechtigkeit *und* Barmherzigkeit. Schon in P 8ff. hat Anselm festgestellt, dass Gott unüberbietbar barmherzig sei *aus* größtmöglicher Gerechtigkeit<sup>156</sup>. Und so kommt er in CDH trotz der anfänglichen Ablehnung der Rettung „sola misericordia“ (I 12) auf die Barmherzigkeit zurück. Die Logik seiner Erlösung folgt aber einer „anderen Barmherzigkeit“ (I 24), die nicht einfach durch „ein Wort“ erfolgt sein könne. Nur über Menschwerdung und Opfertod Christi ist die Rettung des Menschen nach Anselm ontologisch stringent zu denken. In diesem Element des christlichen Glaubens, im Gedanken des Gott-Menschen, liegt demnach die, aus der neutralen Sicht philosophischer Theologie, allen anderen Bekenntnissen überlegene Logik. Für Anselm besteht gerade darin die „weise Güte“ Gottes (I 3). Das unschuldige, stellvertretende Opfer *ist* die höchste Barmherzigkeit; sie entspricht der Denkregel der Unüberbietbarkeit und damit Gott: „Die Barmherzigkeit Gottes aber, die verloren zu gehen schien, als wir die Gerechtigkeit Gottes und die Sünde des Menschen betrachteten, haben wir so groß und so übereinstimmend mit der Gerechtigkeit gefunden, dass sie größer und gerechter nicht gedacht werden kann. Denn was könnte barmherziger gedacht werden, als wenn zu dem Sünder, der zu ewigen Peinen verurteilt ist und nichts hat, wodurch er sich daraus befreien könnte, Gott, der Vater, spricht: nimm meinen Einziggeborenen und gib ihn statt deiner; und der Sohn selbst: nimm mich und erlöse dich?“ (II 20). *So* bleibt Anselms Gott ein Gott der Liebe, der christliche Gott<sup>157</sup>.

Theologische Kritik an Anselm kann also nicht allein eine formale Inkongruenz mit dem Gottesbild der Liebe beanstanden, sondern muss den *Inhalt* des angeblichen Liebesgeschehens näher betrachten und auf die in den impliziten *Voraus-*

<sup>156</sup> Zu P 8-11 s.a. Sadler 2006, der allerdings, wo er mit P 9 die Frage der Vereinbarkeit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes in die Frage nach Gerechtigkeit und Güte Gottes überführt (die Menschen in seiner Barmherzigkeit erfahren), bei Anselm auch die Möglichkeit impliziert, dass die *gerechte Bestrafung* der Bösen noch als *Gutsein* auch gegenüber den Bösen verstanden werden könnte (52).

<sup>157</sup> Damit ist zumindest die Kritik von Barth 1960, 541f. hinfällig, Anselm habe über die Gerechtigkeit die (tatsächlich „größtmögliche“) Barmherzigkeit vergessen, die in der Hingabe des Sohnes bestehe. Das Verdienst von Gäde und Plasger besteht gerade darin, erneut und nachdrücklich darauf hingewiesen zu haben, dass sich auch Anselm um die Vereinbarkeit der beiden zentralen Eigenschaften des christlichen Gottes bemüht; dazu auch Krause 2010. Für Kienzler 1997, 129 behandelt CDH I v.a. die Gerechtigkeit, doch in CDH II trete die Barmherzigkeit „immer mehr hervor“.

setzungen und Konsequenzen dieses Geschehens angelegten Gefahren für den – ökonomisch so bedeutsamen – Kontext von *Religion und Moral* hinweisen.<sup>158</sup>

### 3.1.1 Grausamkeit des Liebes-Opfers?

Anselms Christologie ist darin bemerkenswert, dass er Jesu Tod am Kreuz als *Konsequenz seines Lebens* begreift<sup>159</sup>. Allerdings ist darin kaum ein Vorgriff auf moderne Christologien zu sehen, die ihren „Ansatz beim Lebensweg“<sup>160</sup> Jesu nehmen oder die Menschlichkeit dessen betonen, der sich erst allmählich seiner besonderen Rolle und Aufgabe (Verkündigung und Zeugnis) bewusst wurde und aus deren Konsequenz heraus (weil sie zu politisch relevanten Brüchen mit seiner Umwelt führte) schließlich als ein Zeuge für die Wahrheit, nicht unähnlich dem Philosophenvater Sokrates, den Tod erlitt und der dann in seiner Auferweckung von den Toten tatsächlich als „Gottes Sachwalter und Platzhalter, Repräsentant und Stellvertreter [...] bestätigt wurde“<sup>161</sup>. Vielmehr erfüllt sich für Anselm in dieser Konsequenz, die auch vor dem Tod nicht zurückschreckt, ausgleichend und stellvertretend die Wiedergutmachungsleistung für den dem Menschen mangelnden Gehorsam. Er unterscheidet an Jesus zwischen dem, „was er tat, weil der Gehorsam es verlangte, und dem Geschehen, das er ertrug, weil er den Gehorsam bewahrte, ohne dass der Gehorsam es verlangte“. Er wurde „bis zum Tod verfolgt [...], weil er die Wahrheit und Gerechtigkeit im Leben und Reden unbeugsam festhielt“; das aber verlangt

---

<sup>158</sup> NB: Wenn im Kontext der Anselm-Kritik gelegentlich Begriffe wie ‚Fehler‘, ‚Missverständnis‘ u.ä. verwendet werden, so ergibt sich das methodisch, wie angezeigt, aus der Anwendung von *Anselms eigenen Kriterien* theo-logisch ‚ziemlicher‘ (angemessener) Rede im Kontext philosophischer wie biblisch begründeter (christlicher) Theologie, aber vor allem im Blick auf die Aussagekraft seines Denkens für heute und seine Implikationen im Kontext unseres Motivhorizonts (dass sich theologisches Verständnis wandelt und Anselm auch Kind seiner Zeit ist, ist unbestritten). Über Anselm hinaus werden solche Begriffe eher selten verwendet. Die grundsätzliche Offenheit und ‚Zwanglosigkeit‘ sowie der Vorschlagscharakter meines Alternativansatzes dürfen darüber jedenfalls nicht übersehen werden, zumal er inhaltlich gerade Respekt Andersgläubigen (und allen Menschen qua Menschen) gegenüber begründet, aber auch andere *theologische Modelle* akzeptieren muss (Respekt setzt Vielheit voraus). Ob dieser Ansatz überzeugend ist, steht hier zur Diskussion. Zugleich bleibt aber der Anspruch, theo-logisch vorzugehen. *Wenn* also der vorgestellte Ansatz überzeugt und etwas von der göttlichen Wahrheit erfasst, schließt er gänzliche Beliebigkeit aus und geht mit einem gewissen *inneren* ‚Zwang‘ der Vernünftigkeit einher, angesichts dessen durchaus auch über Anselm hinaus von philosophischen ‚Missverständnissen‘ und ‚Fehldeutungen‘ des jesuanischen Gottesbilds die Rede sein kann. Die Geschichte des Christentums und seiner Theologie ist voll davon. Ziel bleibt aber sachlich stets die Befreiung von Zwang, Verschlussenheit und Angst in Glaubensdingen.

<sup>159</sup> S.a. Gäde 1989, 235f.

<sup>160</sup> Nocke 2002, 194.

<sup>161</sup> Küng 1974, 439f. Weder dieser Gedanke noch das, auch von Anselm genutzte, Adoptionschema muss freilich eine ‚Prozessualisierung‘ des Sohn-Seins Christi bedeuten. Ebensowenig schließt das Sohn-Sein von Anfang an aus, dass Jesus noch im Leiden und Sterben am Kreuz einen Lernprozess durchläuft (dazu Biser 1997, 202.250 mit Bezug auf Hebr 5,8; s.a. Hünemann 1997, 132f.). Ähnlich deuten freilich Cahill 2007 und Schmieden 2005, 209 auch Anselm. Eine Übersicht über die verschiedenen Interpretationen des Todes Jesu gibt z.B. Loewe 1996, der den Aspekt der „faithfulness to his mission“ (94) und daraus resultierender politischer Konflikte hervorhebt.



Gott eigentlich im Gebot der *rectitudo* und im Kontext der rechten Seinsordnung „von jeder vernünftigen Kreatur, und jene schuldet es Gott durch den Gehorsam“ (CDH I 9). Christus starb also „nicht aus Gehorsam, das Leben zu verlassen, sondern ob des Gehorsams, die Gerechtigkeit zu bewahren, indem er so tapfer ausharrte, dass er dadurch in den Tod kam“ (ebd.).

Immerhin ist der Aspekt der Lebens-Konsequenz Jesu, die zu seinem Tod führte, (anstatt eines bloß auf den Kreuzestod verkürzten Bluthandels) in Anselms Denken zu selten gesehen worden. Allerdings löst das nicht den Gedanken des Sühneopfers auf; Anselm hat nur theologisch konsequent erkannt, dass der Tod Jesu nicht *isoliert* als Opfer verstanden werden kann, also *als solcher* soteriologisch instrumentalisiert wird<sup>162</sup>. Das ‚Opfer‘ kann nur im ganzen Geschehen der Sendung und Menschwerdung des Sohnes bestehen. Freilich weißt Gott darum von Anfang an. Anselm ergänzt im Blick auf die Frage, ob Christus sterben oder den Tod nur als Folge der Konsequenz seines Lebens (als gelebten Gehorsams) erleiden musste: „Man kann auch sagen, der Vater schrieb ihm vor zu sterben, weil er das vorschrieb, wodurch er in den Tod kam“ (ebd.). Jesus ist nicht lediglich („als Belohnung“) erhöht worden, *weil er gestorben* ist, sondern dies geschah aus einem vorgängigen göttlichen Beschluss, an dem der Sohn nach christlich-trinitarischer Überzeugung beteiligt war; und doch – so führt Anselm unter Rückgriff auf sprachlogische Überlegungen mit Beispielen aus dem alltäglichen Sprachgebrauch aus – ist es sinnvoll, auch weiterhin „die Redeweise“ zu gebrauchen, „Jesus sei deshalb erhöht worden, weil er den Tod erlitt“ (vgl. Phil 2,8f.), „durch den und nach dem er jene Erhöhung zu vollziehen beschlossen hatte [...] Denn so wurde er nach dem Tode erhöht, als ob es um dieses Todes willen geschehen wäre“ (ebd.).

Die von der Kritik lang betonte Grausamkeit und ‚Blutrünstigkeit‘ des anselmischen Gottes werden damit etwas gemildert. Menschwerdung bzw. Opfer bleiben aber grundsätzlich eingebunden in eine Heilsökonomie, die Anselm vom Gedanken einer ausgleichenden Strafgerechtigkeit her deutet. Jesus weiß aus seiner göttlichen Natur um deren Erfordernisse; in seiner „göttlichen Natur“ hat er „den rechten Willen“, nach dem er in seiner menschlichen Natur, für den Menschen, tut, was zur „Wiederversöhnung der Welt“ mit Gott erforderlich ist. „So folglich wollte der Vater den Tod des Sohnes, weil er die Erlösung der Welt nicht anders wollte, es sei denn, der Mensch vollbringe etwas so Großes. Dies galt dem Sohn, der das Heil der Menschen wollte, da ja ein anderer das nicht vollbringen konnte, so viel, als ob er ihm zu sterben vorgeschrieben hätte“ (ebd.).

Dass Jesu Opfer sich aber letztlich auf den Todes-Schmerz reduziert, sieht auch Anselm; das wird gerade darin deutlich, dass er behauptet: wir „wollen oder lieben doch nicht seine Pein, sondern seinen Willen“ (I 10). Natürlich sind es Wille und Gehorsam Jesu, die die Sühneleistung darstellen und deswegen „geliebt“ werden; es bleibt aber die „Pein“ das, was materiell eigentlich ‚geleistet‘ wird – auch

---

<sup>162</sup> S.a. Plasger 1993, 140. – Instrumentalisierende Deutungen des Todes Jesu (die oft zugleich die Auferstehung in den Hintergrund treten lassen) sind freilich immer wieder verbreitet worden, und noch für Schnackenburg 1975, 257 „vollzieht [...] sich im Tod, was die Inkarnation grundsätzlich bedeutet“.

wenn Gott diese nicht will<sup>163</sup>. Anselm muss sich zugleich der Frage nach der Freiheit Jesu stellen, wenn das ganze Sühnegeschehen sowohl logisch stringent als auch von Gott gewollt ist (vgl. I 9, II 10 und ff.). Auch hier fragt sich zum einen, ob eine vom Menschen erkannte gedankliche „Notwendigkeit“ einen Zwang über Gott bzw. den Gottessohn ausüben kann, zum anderen, wie die Bedingung der „freiwilligen Hingabe“ als größtes Sühnegut erfüllt ist (vgl. II 11), wenn das ganze Heilsgeschehen von Anfang an gottgewollt war: in der Sendung des Sohnes, vor aller Zeit. Letztlich bleibt eben doch bestehen, dass Jesus Christus, „dazu Mensch war, dass er stürbe“ (II 16), wenn Anselm auch daran festhält, dass er „aus seiner Macht starb“ (ebd.). Die von der christlichen Lehre vertretene dialektische Einheit der beiden Naturen in der Person Jesu ermöglicht es Anselm, allen Einwänden zu begegnen, denn in ihr kann „das, was zur Wiederherstellung der Menschen geschehen musste, wenn es die menschliche nicht konnte, die göttliche Natur“ vollbringen, und „wenn es der göttlichen nicht ziemt, verwirklicht es die menschliche“ (II 17). Dem Eindruck der Unfreiwilligkeit kann er schließlich auch hier mit der Erklärung der Notwendigkeit als Wesenserfüllung begegnen, die eine innere Logik hat und so auch Menschen erkennbar ist (vgl. II 16).<sup>164</sup>

Die Erwägungen zur göttlichen Allmacht und Freiheit des Sohns führen aber stets zurück zum Gedanken der Notwendigkeit des gesamten Opfergeschehens aus Gerechtigkeit: „Dass er den Kelch nicht vorübergehen lassen konnte, ohne ihn zu trinken“ (CDH I 10, vgl. Joh 18,11), sagt Jesus nach Anselm weder, weil er von Gottvater gezwungen wäre, noch „weil er den Tod nicht hätte vermeiden können, wenn er es gewollt hätte, sondern weil ja die Welt unmöglich anders erlöst werden konnte; und er selbst wollte unbeugsam lieber den Tod erleiden, als dass die Welt nicht erlöst würde. Darum aber sprach er jene Worte, um zu lehren, dass das Menschengeschlecht nicht anders erlöst werden konnte als durch seinen Tod, nicht um zu zeigen, dass er den Tod keineswegs zu meiden vermocht hätte“ (CDH I 10).

### ***3.1.2 Tauschgerechtigkeit, Genugtuung und Lohngedanke***

Obwohl Anselm die Sühneleistung Christi als Akt der größten Liebe versteht, unterlegt er damit sowohl das innergöttliche Verhältnis als auch das Verhältnis zwischen Gott und Mensch mit dem Gedanken einer Lohn- und Vergeltungsgerech-

<sup>163</sup> Dazu Shannon 2009, der betont, dass im Gottessohn einerseits Gott selbst Sühne leiste, andererseits auch der Erbe Adams, nicht aber – wie z.B. Nietzsche in *Antichrist*, Nr. 41 der Lehre von der stellvertretenden Genugtuung vorgehalten hat – ein „unschuldiges Opfer“.

<sup>164</sup> In der Logik des Heilsgeschehens, dem sich Jesus unterwirft, muss Anselm stets genau zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur Christi trennen. So werden einerseits Herabkunft, Erniedrigung und Tod als notwendig erklärt (und zwar im expliziten Kontext der Liebe Gottes), zugleich wird andererseits auch daran festgehalten, dass „das Niedrige, das wir von Christus aussagen, sich nicht auf die Gottheit bezieht“. Mit dieser Doppelstrategie sollen die Einwände der Ungläubigen gegen die christliche Lehre entkräftet werden. Letztlich „wird unter der Inkarnation Gottes keineswegs seine Erniedrigung verstanden, sondern es wird geglaubt, dass die Natur des Menschen erhöht ist“ (CDH I 8). Das beinhaltet, dass Gott nur in seiner menschlichen Gestalt leidet (die göttliche Natur bleibt „ohne Zweifel leidensunfähig“). Zur Christologie Anselms vgl. weiter Deme 2003.

tigkeit, die mit ‚wahrer‘ Liebe wenig gemein hat. Trotz der Überantwortung der Gegenleistung für die Sünde an den Gott-Menschen und seine Selbsthingabe bleibt der Rahmen für Anselms Argument eine Tauschgerechtigkeit, die Erlösung an Vergeltung oder Genugtuung bindet. CDH erhebt eine Form von *iustitia* zu theologischer Höhe oder ‚Unüberbietbarkeit‘, die inhaltlich als Handel verstanden wird, als Beziehung zwischen zwei Parteien, in der Tat gegen Tat steht.

Im Blick auf die Opfer-Leistung Jesu bleibt es bei dem Gedanken, dass dieser „für das freiwillige Geschenk, das er Gott darbringt, eine Belohnung erwarten kann“ (CDH II 18). Hinweise auf das, aus vorchristlichen Denkfiguren stammende, theologische Missverständnis eines Handels mit Gott geben – obwohl Anselm auch im Handelsmotiv in der Zurückweisung einer gleichwertigen Partnerschaft das Bewusstsein der ontologischen Differenz zwischen Gott und Welt ausdrückt – noch die ‚Handelsgüter‘, die er – neben Gehorsam und Rechtheit – zunächst in Erwägung zieht, um Gott in seiner verletzten Ehre zu besänftigen: Gotteslob, Buße, Weltentsagung, Selbstkasteiung, Almosen (I 20). Darin vollzieht er zugleich, wie es zahlreiche heidnische und christliche Theologen vor und nach Anselm gemacht haben, den Übergang von Religion und Heilshoffnung zu Moral und Lebensleistung.

Der Gott Anselms bleibt in ein Bedingungs-Verhältnis eingebunden, das eine Leistung verlangt. Er ist nur darin *Liebes*-Gott, dass er – durch seine Menschwerdung – den Menschen augenscheinlich in die Lage versetzt, eine angemessene Opferleistung zu bringen. Natürlich verfällt Anselm nicht einer simplen heidnischen Theologie des *do ut des* mit den Göttern; im Grunde fügt er ihr aber nicht mehr als eine Variante hinzu: die beiden Parteien, die hier in einen Handel treten, sind nicht allein Gott und Mensch (was aufgrund der Seinsdifferenz unsinnig ist), sondern Gott und Gott-Mensch. Immerhin muss die Unzulänglichkeit menschlicher Gaben auch heute noch Gläubigen in Erinnerung gerufen werden, die meinen, mit Gott verhandeln zu können. Sie wird von Anselm mit philosophisch-theologischen Reflexionen über das unendlich andere, überlegene Wesen Gottes begründet, der nichts von menschlichen Gaben hätte: „Was gibst du mit all dem Gott?“ (CDH I 20).

Mehr als das Unzureichende menschlicher Leistungen vor Gott betont Anselm allerdings die Tatsache, dass der Mensch Gott *ohnehin* alles an Ehrerbietung und Selbsterniedrigung schuldet.<sup>165</sup> „Wenn du etwas gibst, was du Gott schuldig bist [...] so darfst du das nicht verrechnen für das Geschuldete, das du für die Sünde schuldig bist“ (CDH I 20). *Deswegen* ist alles, was er leisten kann, ungeeignet zur Versöhnung und Wiederherstellung der Ehre Gottes. Die Formel des Unüberbietbaren in der bereits zitierten, auf Christus angewandten Fassung von CDH II 11 kann hier den Unterschied zwischen Mensch und Gott überbrücken: „Die Vernunft lehrt uns auch, dass er etwas Größeres als alles, was unter Gott steht, haben müsse, was er freiwillig und nicht aus Schuldigkeit Gott gegenüber gibt“.

Dass hier ein allzumenschliches Prinzip in die Gottesbeziehung übertragen wird, erhellt gerade daraus, dass die Sühnetat als Kompensationsleistung ein Gut gewährleisten muss, das nicht nur das verletzte Gut ausgleicht, sondern die ‚ziemli-

---

<sup>165</sup> Schließlich *hat* der Mensch auch alles von Gott (vgl. 1 Kor 4,7).

che‘ Beziehung zwischen den Parteien – hierin tatsächlich ganz dem Vorbild der Gesellschaftsordnung, des Ehr- und Strafrechts der Zeit folgend – durch einen Leistungs*überschuss* wiederherstellt: „Es genügt nicht, allein das zurückzugeben, was weggenommen wurde, sondern wegen der zugefügten Entehrung muss er mehr zurückgeben, als er genommen hat“ (CDH I 11, vgl. 21). Angesichts dieser Forderung muss jede menschliche Leistung unzureichend sein, um die rechte Ordnung, ein ungestörtes oder versöhntes Gottesverhältnis und damit die Erlösung des Menschen, wiederherzustellen. Dazu geeignet ist – so vollendet sich Anselms Logik der christlichen Erlösung – einzig Jesu Hingabe seines Lebens, das aufgrund seiner Sündlosigkeit nicht dem Tod verfallen war. Weil er freiwillig diese Mehr-Leistung vollzieht, erwirbt er sich ein Verdienst („meritum“) und wird eines Lohnes von Gott würdig – den er dann nach Belieben weitergeben und an den Menschen übertragen kann (II 19)<sup>166</sup>.

Der Kategorienfehler, den Anselm trotz aller theologischer Vorsicht, die er zu seinem methodischen Prinzip macht, in der Übertragung bloß irdischer Gerechtigkeit auf Gott selbst begeht<sup>167</sup>, ist in der Begründung des Kompensationsgedankens offensichtlich, in der er ausdrücklich und ‚unproblematisch‘ auf Beispiele (Güter) aus dem menschlichen Alltag und Rechtsempfinden zurückgreift: „Denn wie es für einen, der die Gesundheit eines anderen schädigt, nicht genügt, wenn er die Gesundheit des anderen wiederherstellt, es sei denn, er erstatte etwas für die Ungerechtigkeit des zugefügten Schmerzes: ebenso wenig genügt es für einen, der die Ehre eines anderen verletzt, seine Ehre wiederherzustellen, wenn er nicht entsprechend der angetanen Schmach der Entehrung etwas, was dem Entehrten zusagt, erstattet“ (CDH I 11). Zu beachten ist, dass sowohl Gesundheit wie Ehre Vergleichsobjekte sind: die Verletzung der göttlichen Ehre wird zunächst mit der Schädigung der Gesundheit eines anderen Menschen verglichen; doch auch die hier genannte Verletzung der „Ehre“ meint ein Geschehen unter Menschen und stammt aus menschlichem Ehrempfinden<sup>168</sup>. Dass Anselm in diesem Horizont Gerechtigkeit gar nicht anders denken kann denn als Gegen- und Kompensationslei-

<sup>166</sup> Am Verdienst- und Lohngedanken hat sich eine weitere Kritik entzündet, die Anselms Soteriologie, ähnlich wie die Hinweise auf das mittelalterlich-germanische Strafrecht und Ehrverständnis, Veräußerlichung vorwirft, hier im Sinn der Ablasspraxis. Auch der Hinweis von Plasger 1993, 146, dass „meritum“ nur zweimal verwendet werde (CDH II 16.19), entkräftet die Kritik nicht, da der Gedanke dennoch zentral zu sein scheint. Immerhin gelingt es Anselm damit, die eigentlich größte Leistung seiner Erlösungslehre zu vollenden: die Absage an die patristische Loskauftheorie vom Teufel, in dessen Abhängigkeit und Schuld der Mensch durch die Sünde geraten war. Dass der Teufel ein Recht über den Menschen gewonnen habe, weist Anselm vehement zurück (CDH I 6-7, II 19); denn Gottes Rechte haben, wie er selbst, Absolutheit (Cessario 1990, 208f.). Die von uns konstatierte Tauschgerechtigkeit ist also nicht mit der älteren, zu Anselms Zeit noch populären Idee eines Tauschgeschehens zwischen Gott, Teufel, Mensch zu verwechseln; dazu weiter Funke 1903 (Zusammenfassung bei Mali 2009, 27f.), Werbick 2000, 436ff.

<sup>167</sup> Ähnlich argumentiert Hartshorne 1965, 136.

<sup>168</sup> Zudem wäre selbst in der zum theologischen Vergleich herangezogenen menschlichen Realität schon *Vergebung* möglich.

tung, wird auch dadurch deutlich, dass seine Definition der Genugtuung von Boso überhaupt nicht in Frage gestellt wird<sup>169</sup>.

Zuletzt spiegelt sich auch im Gerichtsgeschehen, das Anselm entwirft, die Frage, ob er Probleme nicht nur verschiebt: eigentlicher Akteur des Heilsgeschehens ist Gott auch noch in der Wiederherstellung seiner Ehre. Das gilt auch, wenn Anselm die menschliche Natur Jesu offenbar nicht ausschließlich als Werkzeug seiner Erlösungsarbeit sieht<sup>170</sup>, und wird bereits zu Beginn deutlich, als Anselm sein Programm vorstellt: die von ihm dargestellte Logik in Gottes Handeln sei diesem nicht unangemessen, wie die Ungläubigen meinen, sondern erfülle gerade „die unaussprechliche Größe seiner Barmherzigkeit; denn je wunderbarer und über alle Erwartung er uns aus so großen und verdienten Übeln, in denen wir waren, in so große und so unverdiente Güter, die wir verloren hatten, wieder eingesetzt hat, um so größere Liebe und Treue hat er uns gezeigt“ (CDH I 3). „Not once does Anselm suggest that Christ, acting *solely as human*, performs a work acceptable to God“<sup>171</sup>. Allerdings hält Anselm zumindest äußerlich penibel an der Tausch- und Relationslogik fest, in die er Gott und Mensch stellt, sodass nicht Gott direkt eingreift, sondern „der Mensch wieder in die Lage versetzt wird, sich aus sich selbst heraus wieder in Gerechtigkeit vor Gott zu vollziehen“<sup>172</sup>; das aber erfordert ein Eingreifen Gottes, es geschieht durch den Gottmenschen, über den aus Anselms Logik gebotenen (Um)Weg der Inkarnation. Ob also im Grunde bloß Gott (Sohn) mit Gott (Vater) in einen ‚horizontalen‘ Tauschhandel um das Heil des Menschen tritt oder Mensch und Gott direkt (vertikal) das Geschäft der Genugtuung betreiben oder ob christologisch konsequent beide Beziehungsrichtungen kombiniert werden – Anselm versteht das Gottesverhältnis im Horizont von Genugtuung, Kompensationsleitung, Tausch- und Lohngerechtigkeit.

Aufgrund der von ihm festgestellten Unzulänglichkeit der rein menschlichen Genugtuung stellt sich auch die grundsätzliche Frage an Anselms Sündenverständnis, wie der Mensch Gottes Ehre überhaupt verletzen und *gegen Gott* sündigen konnte. Wenn das kontingente Wesen Mensch die Ehre des absoluten Gottes nicht wiederherstellen kann, wie kann es sie dann durch sein Tun verletzen? Während die Ontologisierung der Unüberbietbarkeitsregel als theologische Aussage auch philosophisch einsichtig ist, ist sie fragwürdig, wenn sie im Blick auf die Sünde in dop-

<sup>169</sup> Sonst ist sich Anselm sehr wohl einiger Abweichungen von unter den Zeitgenossen gängigen Meinungen bewusst und legt Boso immer wieder entsprechende Einwände in den Mund.

<sup>170</sup> So lehrte es nach Aulén 1931, 33 Irenäus; das allerdings weist McMahon 2001, 62 unter Verweis auf *Adversus haereses* III 16,6 zurück: demnach bleibt Gott aktiv, nimmt aber die menschliche Natur voll an. Die Frage ist für das Verständnis Anselms interessant, weil sie Licht auf die möglichen patristischen Quellen seiner Erlösungslehre wirft, die sich somit nicht allein aus dem Rechtsempfinden des Mittelalters nährt.

<sup>171</sup> Schmiecien 2005, 212 (Hervorhebung C.G.). – Hammer 1967, 139ff. sieht aber eine Veräußerlichung der Sünde sowie der Erlösungstat Christi, die nicht mehr wirklich als „Totalhingabe“ gefasst sei (145) und Barmherzigkeit im Grunde ausschalte (136). Ähnlich meint Evans 1978, 131, Anselm sei nur an Teilaspekten von „Christ’s work“ interessiert.

<sup>172</sup> Ernst 1996, 56; ähnlich McMahon 2001, 66: „Christ took on the humanity of our race in order that we might put on the humanity of Christ“. – Andererseits besteht Anselm in anderen Kontexten darauf, dass letztlich alles Gute (Erkenntnis wie Gutsein) eigentlich nicht des Menschen, sondern Gottes Tun ist (s.a. Goebel 2001, 476ff.).

pelter Hinsicht *auf den Menschen* angewandt wird. Die IQMCN-Formel als Gottesbegriff und theo-logischer Maßstab stellt somit selbst Anselms Lösung oder zumindest die Sündenprämisse in Frage. Für sich genommen, mag Anselms Schluss nachvollziehbar erscheinen, der Mensch müsse zur Versöhnung oder (Wiedererlangung der) Gemeinschaft mit Gott ein größtmöglich-unüberbietbares Gut geben. Schwer verständlich bleibt aber, dass die für Gott reservierte Formel überhaupt für die („größtmögliche“: CDH I 21) Sünde gebraucht werden kann, die zum Missverhältnis zwischen Mensch und Gott geführt hat. Zwar richtet sich die Sünde gegen Gott, den Unüberbietbaren; sie wird aber vom Menschen begangen, der als solcher des Unüberbietbaren unfähig ist, denn er ist ja auch nicht fähig, zur Wiedergutmachung und Versöhnung Gott etwas Gott-Gleiches zu geben, etwas Größeres als Gottes Ehre (I 11) bzw. als die ganze geschaffene Ordnung, etwas, das „größer ist als alles, was außerhalb Gottes existiert“ (II 6), was also Gott nicht ist (denn außer Gott selbst ist nichts über all dem, was Gott nicht ist). Derartige Kritik – vordergründig an der Sprachregelung Anselms, hintergründig an einem metaphysischen Kategorienfehler – ist verschiedentlich vorgebracht worden, schon von Nietzsche, aber auch in jüngerer Zeit, wo Anselms „dim or indistinct views of sin“ bemängelt werden<sup>173</sup>. Und es bringt wenig, um Verständnis für Anselm aus seiner Zeit heraus zu werben – etwa weil „the social code of Anselm’s day found the notion of strict justice perfectly acceptable“ und weil ihm der moderne Gedanke, dass „a God [of love] cannot be angered for long or very seriously by the misdoings of his creatures“ fernegelegen haben müsse<sup>174</sup>. Denn gerade wenn dem so wäre, bestätigte sich der alte Gedanke der Abhängigkeit Anselms von seinem gesellschaftlichen Umfeld und dessen Strafgerechtigkeitsvorstellungen, womit er dem Glaubenden von heute theologisch wenig Bleibendes zu sagen hätte.

Andererseits bietet der *Ordnungsgedanke* einen logisch-metaphysischen Mittelbegriff zwischen Gott und Mensch, der verschiedentlich zur Verteidigung Anselms angeführt wird. Wenn die Sünde vor allem die kosmische Ordnung störe und somit der Zweckbestimmung des Menschen schade, werde nicht primär eine Aussage über Gott, sondern über Mensch und Welt gemacht<sup>175</sup>. Denn die „restitution of God’s honor“ bestehe in der Wiederherstellung des natürlichen Designs der Welt, sei also „restoration of the Creation“<sup>176</sup>. Damit ist aber die Grundfrage nach der metaphysischen Relevanz der Sünde und ihrer Wirkung auf die Ehre Gottes nur halb gelöst. Anselm bedient sich eines theologischen Tricks, der es ihm erlaubt, seine Logik der Erlösung unbeirrt durchzuführen: die Ehrverletzung betrifft nie Gott als solchen, der seine Ehre nicht verlieren kann (CDH I 14). Wohl aber kann ihm „Ehrung“ abhanden kommen bzw. verweigert werden (I 15); wenn jedoch der Mensch es unterlässt, Gott zu ehren, verliert er selbst die Ehre, Partner Gottes zu

<sup>173</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, Nr. 135; Evans 1978, 189 nach Ryle 1952, 17.

<sup>174</sup> Evans 1978, 189.

<sup>175</sup> So z.B. Greshake 1973, 334. S.a. M 70, wonach „Gott lieben“ heißt, „seine Ordnung zu lieben“. – Der Zusammenhang zwischen Sünde, Schuld, Weltordnung, Bestimmung und Rechtheit des Menschen wird auch durch die Mehrfachbedeutung des von Anselm so oft verwendeten „debere“ angezeigt, das „schulden“, aber auch „sollen“ sowie „verdanken/Dank schulden“ meinen kann (dazu z.B. Verwey 2009, 124; Enders 1999, 291ff. u.a.).

<sup>176</sup> Schmieczen 2005, 194.

sein<sup>177</sup>. Das ändert aber nichts daran, dass 1.) die Sünde einen theo-logischen Definitionsrahmen behält, Sünde gegen Gott ist, wenn auch indirekt über die Verletzung der kosmischen Ordnung, also gegen *Gott in seinem Verhältnis zur Welt*; sie bringt den Tod als Straf-Folge für den Menschen und macht das Erlösungs- und Vergeltungsgeschehen notwendig – so dass 2.) dieses von Gott her erklärt wird; es bleibt dabei, dass letztlich Gott selbst die Wiederher-stellung der Ehrfähigkeit des Menschen leistet, wo dieser versagt. Schließlich hätte gerade eine theologische Überbietung des Ehrbegriffs die Frage aufwerfen können, warum Gottes Ehre nicht von vornherein den Menschen von jeder Sünde abhalten konnte<sup>178</sup>.

Die Kritik an Anselms Tauschgerechtigkeit wird schließlich dadurch genährt, dass er das Verhältnis zwischen Gott und Mensch in der Geschichte von Sündenfall und Erlösung chronologisiert und prozessualisiert. Bei aller ontologischen Schärfe bietet Anselm nicht nur eine Metaphysik des Welt- und Menschseins (etwa als endlich und erlösungsbedürftig), sondern hält an der mythischen Chronologie Adams und eines ‚Falls‘ (zuerst der Engel, dann der Menschen) in der Zeit fest: der Abwendung von Gott folgt ein erneuter Eingriff der Gnade, der freilich immer noch kein absolutes Gutsein und Erlösung des Einzelnen garantiert<sup>179</sup>. Das scheint nicht nur aus philosophischer Sicht der Überzeitlichkeit Gottes unangemessen<sup>180</sup>; auch entsteht vor allem dadurch der Eindruck, dass der ganze ‚Prozess‘ (im Doppelsinn des Worts), dessen Logik Anselm im Detail nachzeichnet, letztlich nichts anderes ist als eine Art metaphysisches Schau-Spiel, ein ‚Heils-Theater‘<sup>181</sup>. Es ‚muss‘ in Gang gesetzt werden, weil Gott „Ordnung“ und „Gerechtigkeit“ ist. Die Frage nach dem Sinn dieses Geschehens insgesamt wird nicht beantwortet. Warum sollte der Allwissende noch auf einer Vergeltungstat des Menschen bestehen, wenn er von Anbeginn an um die Schwäche des Menschen wusste? Wenn die Antwort ist: ‚weil die Gerechtigkeit erfüllt werden musste‘, so bleibt Gott damit der Gerechtigkeit untergeordnet (oder, da Gott nach CDH I 13 Gerechtigkeit *ist*, die Liebe Gottes bleibt seiner Gerechtigkeit untergeordnet), während andererseits, da Gott selbst die Vergeltungstat ermöglicht, das Gerechtigkeitsgeschehen zu einem im Grunde leeren Spiel nach den formalen Regeln von Tat und Gegentat wird, das nur als solches funktionieren *muss*. Daraus leitet sich die ‚Logik‘ des Geschehens ab, die auch der Mensch erkennen kann, weil sie seiner Vernunft folgt und seiner Vorstellung von Gerechtigkeit. Zwar wird auch bei Anselm die Letztgültigkeit der Strafgerechtigkeit Gottes insofern relativiert, als Gott dem Menschen beisteht, selbst die Ge-

<sup>177</sup> Plasger 1993, 114.

<sup>178</sup> So Cessario 1990, 210, der allerdings davon spricht, dass die Unordnung konstituierende Sünde des Menschen Gottes Ehre nicht nur missachtet, sondern tatsächlich ‚stiehlt‘.

<sup>179</sup> Das zeigen Anselms Moralphilosophie und seine Erwägungen zur individuellen Soteriologie (s.u.). Zum Fall Adams und Erb- oder ‚erster Sünde‘ s.a. DLA 2 u.a.

<sup>180</sup> Die göttlichen Wesenseigenschaften Absolutheit und Ewigkeit werden i.d.R. als Außerzeitlichkeit verstanden. Dessen ist sich prinzipiell auch Anselm bewusst (z.B. M 24, DC I 5).

<sup>181</sup> Vgl. ähnlich Küng 1992, 388. Der Vorwurf ist wiederholt an die christliche Lehre als solche gemacht worden. Gerade deswegen plädiert z.B. Kant für die Moralisierung der Religion; ohne die Übertragung der religiösen Kategorien in Momente des Einzelwillens und der Moral bleibe Religion ein bloßes Schauspiel (vgl. KpV A 265), ja komme einem „salto mortale der menschlichen Vernunft“ gleich (RGV A 169).

nugtung leistet bzw. ermöglicht (in seiner Menschwerdung) – und so der Mensch *tatsächlich* erlöst wird. Warum das aber alles nötig ist, bleibt offen.

Natürlich weiß Anselm auch um diese Problematik. Er sagt von Gott: „Denn ihm blieb nicht verborgen, was der Mensch tun würde, als er ihn schuf“ (CDH II 5). Auf die Frage Bosos aber: „Wenn Gott einen solchen Menschen [Jesus] schaffen kann, warum hat er nicht die Engel und die ersten beiden Menschen so geschaffen, dass sie in ähnlicher Weise nicht sündigen konnten und ob ihrer Gerechtigkeit zu loben waren?“ kann Anselm keine wirkliche Erklärung geben, nur feststellen: „Weil es weder geschehen durfte noch konnte, dass ein jeder von ihnen derselbe wie Gott sei, wie wir es von diesem Gott sagen“ (II 10). Die klassische Antwort auf die Theodizee-Frage, die auf die Freiheit des Menschen verweist<sup>182</sup>, bleibt unbefriedigend, wenn, wie Anselm zu Recht deutlich macht, es von Anfang an Gottes Plan war, den (noch nicht erfolgten, aber von ihm ‚bereits‘ gewussten<sup>183</sup>) Sündenfall zu korrigieren. Nun ist allerdings Anselm kaum zum Vorwurf zu machen, dass *diese* Grundfrage offen bleibt. Einige der letzten Rätsel des Daseins sind wohl nicht zu entschlüsseln, sondern nur anzunehmen. Anselm bemüht sich – wie alle Religion, Theologie und Philosophie –, das Sein, in das er sich ‚geworfen‘ findet, so gut als möglich zu verstehen. Leibniz spricht auch angesichts des Bösen voller Vertrauen von der „bestmöglichen Welt“, die Gott geschaffen haben wird<sup>184</sup>. Anselm formuliert ähnliche Gedanken immer wieder, ob in Gebetsworten oder als Teil seiner (negativ-)theologischen Argumentation, auch im Blick auf das Böse in der Welt und die Unmöglichkeit, wie Gott zu sein, die letztlich vor allem damit begründet wird, dass ‚Gott seine Gründe haben wird‘ (vgl. CDH II 10); und „wenn wir nicht begreifen können, auf welche Weise die Weisheit Gottes etwas zustande brachte [...], müssen wir es in Ehrfurcht ertragen, dass es etwas in den Geheimnissen einer so großen Sache gibt, das wir nicht kennen“ (CDH II 16).

---

<sup>182</sup> Zur Urform des Gedankens bei Augustinus vgl. z.B. *De natura boni*. Obwohl, wie gesehen, die genuin anselmische Definition von Freiheit das augustinische Verständnis übersteigt, hält Anselm doch auch an einer zweiten (Vor-) Form von Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse als „accidental feature in human beings“ (Gwozdz 2009, 1) fest, um nach der traditionellen Lehre Gott von der Verantwortung für das Böse zu entheben und Menschen moralische Verantwortung zuschreiben zu können (vgl. DLA 2 u.a.). Da alles von Gott kommt, ist er letztlich auch Seinsgrund der Sünde, zu ihr (dem konkret Bösen) kommt es aber „durch die Schuld des Menschen“ (DC III 14).

<sup>183</sup> Selbst die Außerzeitlichkeit Gottes bzw. die Gleichzeitigkeit des göttlichen Blicks auf das innerzeitliche Weltgeschehen mag als Antwort nach dem letzten Sinn des Geschehens nicht befriedigen, auch wenn sie geeignet ist, die Allwissenheit Gottes mit der menschlichen Freiheit zu harmonisieren (dazu Swinburne 2005, 342; s.a. DC I 5, II 1-3).

<sup>184</sup> Der Kerngedanke seiner *Theodizee* ist mithin weniger Erklärung und ‚Rechtfertigung‘ Gottes, sondern Ausdruck der Annahme des Seins, mitsamt jener Vielfalt, Fehler und Probleme, die jenseits menschlichen Verständnisses bleiben, aber doch als zur „Vollkommenheit der Geschöpfwelt“ (Barth 1957, 454) gehörend verstanden werden müssen. Trotz aller logischen Anstrengung geht es auch Anselm weniger darum, Gottes Gründe zu begründen und analysieren, sondern ihnen nachzuspüren (s. Plasger 1993, 175).



### 3.1.3 Resümee

Trotz solcher Einschränkungen nimmt Anselm in Anspruch, in dem von ihm entworfenen Gerechtigkeitsgefüge nicht nur Gottes Wesen, sondern auch seine Liebe erkannt zu haben. Unabhängig von Gades ontologischer Rekonstruktion haben verschiedene Neuinterpretationen in näherhin bibeltheologischen Kontexten darauf hingewiesen, dass jene alte Kritik, die bei Anselm ein bloßes Ausspielen von Gerechtigkeit als Genugtuung gegen Liebe sehen wollte, ihm kaum gerecht wird, sodass Anselm keinen bloßen Juridismus betreibe, sondern schlicht Gottes Barmherzigkeit als ‚größere‘ (und größtmögliche) Gerechtigkeit präsentiere<sup>185</sup>. Darauf ist abschließend noch einmal einzugehen. Anselm erkennt zweifellos, dass *satisfactio* im Grunde nur von Gott auszusagen ist, weil nur er ‚genug tun‘ kann zur Erlösung der Menschen<sup>186</sup>; der Mensch ist nicht „Subjekt, sondern Objekt der Versöhnung. Gott ist nicht Objekt, sondern Subjekt der Versöhnung“<sup>187</sup>. Damit aber scheint auch unsere Kritik an Anselms Tausch- und Vergeltungsgerechtigkeit fraglich. Denn auch bei Anselm bleibt sich Gott als ein Gott der Gnade und Barmherzigkeit gleich, seinem Volk und sich selbst *treu* (vgl. CDH I 3) und damit Inbegriff der Urwahrheit und Rechtheit im Sinne Anselms; die Notwendigkeit seines Handelns besteht in seiner inneren Wesenskonsequenz und wird im Kontext der Soteriologie zur „Notwendigkeit“<sup>188</sup>; er verfolgt von Anbeginn an seine heilsgeschichtliche Absicht mit den Menschen (dass der Mensch zur Seligkeit bestimmt ist, ist schon Ausdruck seiner Gnade) und steht unerschütterlich dafür ein<sup>189</sup>. Vielleicht kann Gott nur deswegen nicht ‚einfach vergeben‘, weil damit nicht das Beste für den Menschen getan und seine endliche Realität, in Willensfreiheit und Sündhaftigkeit, ernstgenommen würde. Diesem Gott geht es nicht zuerst um Strafe, sondern darum, dem Menschen seine „Würde“ zurückzugeben (II 21); er ergreift die Initiative, um die verlorengegangene Einheit wiederherzustellen und dem Menschen (wieder) Freiheit zu ermöglichen (vgl. Gal 5,1), die Anselm gerade von seinem spezifischen Gerechtig-

<sup>185</sup> So z.B. Plasger 1993, bes. 145ff., Kienzler 1997, 141ff., Gäde 1989, 198.

<sup>186</sup> Dass dies erst von Thomas erkannt worden sei, impliziert noch Cessario 1990, XVIII in seiner Analyse des Genugtuungsbegriffs; „satisfaction [...] is not something God requires of man, or even of Jesus, as a condition for accomplishing his saving plan. Rather it is the means whereby God in fact accomplishes his plan to bring all men and women into loving union with himself. It is man and not God who is changed by satisfaction“. Thomas modifiziere Anselms Lehre (deren ‚Notwendigkeit‘ er durch die Annahme von Alternativen mindert, wenngleich er eine ‚Konvenienznotwendigkeit‘ zugesteht) so, dass nicht das Wirken des Leidens Jesu an erster Stelle der *satisfactio* stehe, sondern das *meritum* Christi, das nicht mehr rein äußerlich verstanden, sondern ‚verinnerlicht‘ werde (vgl. S.th. III 48; s.a. III 2 und 8).

<sup>187</sup> Plasger 1993, 145.

<sup>188</sup> Das Wortspiel hat Plasger 1993 zum Titel seiner Studie gemacht. – Im Englischen ist der Zusammenhang von Zuverlässigkeit und Notwendigkeit als Wesenstreue, Ordnung, Rechtheit und Wahrheit auch als „being *true* to oneself“ ausdrückbar. So deutet auch Schmiechen 2005, 206 den Ehr- vom Treuebegriff her, während Kienzler 1997, 137 doch alttestamentlich-hebräische Parallelen im Begriff *ʾēdaga* betont, der eine „Bundesgerechtigkeit“ bezeichnet, die Treue und selbst Barmherzigkeit beinhalte, nicht ausgleichend-verteilende (Straf)Gerechtigkeit.

<sup>189</sup> Auf dem Spiel stehen also die im engeren Sinn philosophisch-theologische Bestimmung der Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens sowie die biblische Idee der Bundestreue Gottes vom AT bis Paulus. Vgl. dazu z.B. Greshake 1973, 339, Kienzler 1997, 117 gegen Hammer 1967, 136-138; s.a. Schmiechen 2005, 204ff.

keitsbegriff her versteht, als Freiheit zur Selbstverwirklichung im Gutsein, in der freien Ausrichtung auf Gott, zu der er eigentlich bestimmt war (CDH I 16ff.)<sup>190</sup>. Allerdings war wohl schon den ‚blutigsten‘ Anselm-Deutungen klar, dass es in CDH letztlich immer um den Menschen ging, dass natürlich der Tod Christi als *fürmenschlicher Akt* (und mithin Liebesbeweis) gesehen werden musste<sup>191</sup>; schließlich bemüht sich Anselm um die Deutung zentraler christlicher Glaubensgeheimnisse, in deren Zentrum die Erlösung des Menschen von Gott her steht (z.B. Joh 3,16); die Feststellung: „the very justice that demands restoration of God’s honor leads to the world’s redemption“<sup>192</sup> gilt nicht erst auf dem Hintergrund neuer Interpretationsansätze, die Anselms Versöhnungsleistung zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit herausstellen wollen.

Die theologischen Neuinterpretationen lassen sicher zu Recht die Selbstkonsistenz, Fürmenschlichkeit und Gnade des anselmischen Gottes schärfer hervortreten und eine Kongruenz zwischen CDH und dem spezifisch anselmischen Gerechtigkeitsbegriff aus DV 12 erkennen, der zum Grund des hier explizierten Erlösungsgeschehens wird, sodass Gott, als höchste ‚Gerechtigkeit‘, aus ‚Rechtheit‘ handelt, in Übereinstimmung mit der natürlichen, ‚rechten‘ Seinsordnung, die nicht gestört werden darf und die er selbst gesetzt hat, die er selbst ist, die er selbst wiederherstellt. Andererseits aber bleibt es bei einem weiteren, nach wie vor theologisch problematischen Gerechtigkeitsgefüge auf einer zweiten, zumindest formalen Metaebene, auf der die Gerechtigkeit der ‚rechten Ordnung‘ nur als retributive oder Tauschgerechtigkeit erfüllbar ist. Zwar sind auch hier *rectitudo* und *iustitia* aufeinander bezogen, da es darum geht, wie Gott die rechte Ordnung wieder herstellt, doch scheint in diesem Bezogensein eine Lohn- und Strafgerechtigkeit auf, die die Rahmenbedingungen vorgibt. Vergebung der Sünden und Wiederherstellung der kosmischen Ordnung sind nach Anselm eben nicht allein zum Wohle des Menschen notwendig, sondern auch weil diese Ordnung und Gottes „purpose in the creation of man“ gestört worden sind<sup>193</sup>. Diese Rahmengerechtigkeit ist eine Tauschgerechtigkeit, da sie ein Beziehungsgefüge zum einen zwischen einem ungeordneten Weltzustand und der geordneten Welt und zum anderen zwischen Gott und Mensch bzw. Gott und Gott-Mensch (oder auch Gott und Gott, Vater und Sohn) annimmt. Ob das ‚Schuldabzahlung‘ genannt, per ‚Vergeltung‘ oder ‚Genugtuung‘ geleistet

<sup>190</sup> So und ähnlich argumentieren Greshake 1973, 337.350f., Wiese 1978/79, Verweyen 1994, 22.56 u. 2000, 113.197, Ernst 1996, 56, Hünemann 1997, 196ff., Kienzler 1997, 110ff. (u.a. explizit gegen Ratzingers Anselm-Kritik), McMahon 2001, Schmiechen 2005, 339, Rogers 2009 und schon Balthasar 1962, 215-263, v.a. 241. Auch Hödl 1978, 776 nimmt Bezug auf CDH II 16, um zu belegen, dass Anselms Heilslehre „komplexe Gnadentheologie der Rechtheit und Freiheit des Willens“ sei und dass Gott im Gott-Menschen „die Rechtheit und Freiheit des Willens nicht nur repariert, sondern wunderbar neugestaltet“ habe. Dies allerdings kann nur von anderen Stellen erschlossen werden, an denen Anselm menschliche Natur, Rechtheit und Freiheit näher bestimmt (v.a. in DLA und DV).

<sup>191</sup> Das gibt z.B. Cessario 1990, 211 zu bedenken: trotz der heute als anstößig empfundenen Gedanken eines „substitute victim“, von „barter and exchange“: „in any event, we remain the beneficiaries of the arrangement. And [...] Anselm nevertheless tries to account for the universality of Christ’s satisfaction“.

<sup>192</sup> Schmiechen 2005, 220.

<sup>193</sup> Southern 1990, 206.

wird, bleibt sich zumindest insofern gleich, als das Geschehen in eine Arithmetik eingebunden bleibt, die theologisch als ungebührlich empfunden werden kann. Auch wenn es Christus ist, der den Heils-Lohn erwirkt, Gott selbst seinen Sohn hingibt, bleibt es beim Lohngedanken und Menschen-Opfer<sup>194</sup>. Zur Vergeltung und Rettung ist eine Kompensations- und Überschussleistung erforderlich, und als diese (der Tod desjenigen, der ohne Sünde ist) erbracht ist, erhält Christus dafür einen „Lohn“, den er an den Menschen weitergeben kann. Im Rahmen dieser Freisetzung des Menschen, so innerlich und tief sie gehen mag, in der Überschreibung des gottgewirkten Verdienstes Christi an den Sünder, bleibt es bei einer „merely external transaction“, also einer „commercial theory“<sup>195</sup>.

Selbst wenn also die Neubesinnung auf die Rolle der Gnade in Anselms Satisfaktionslehre (sowie auf sein philosophisch-theologisches Bewusstsein) diese in einem neuen Licht erscheinen lässt, so scheut Anselms größte Leistung, die Absage an die populäre Erlösungslehre, die von einem Recht des Teufels über den Menschen ausgeht und eine Loskauftheorie postuliert, vor ihrer radikalsten Konsequenz zurück: *jede* Instrumentalisierung von Inkarnation und Tod Christi als Schuldenabzahlung aufzugeben, um sie allein als Akt der Liebe zu sehen, wie schon Abaelard betont hat<sup>196</sup>. Und Southern hat herausgestellt, dass erst Abaelard und seine Schule – „the only school of thought which whole-heartedly accepted the refutation of the traditional account of the Devil’s rights” – diese Konsequenz ziehen, dass nämlich

---

<sup>194</sup> Vgl. Kessler 1970, 163. – Hilfreich mag hier Brümmers Strukturanalyse der Liebe und verschiedener Liebesbegriffe sein, von der her die Liebe zwischen Gott und Mensch beleuchtet wird und die für das Verständnis von „atonement“ relevant wird; demnach verstünde Anselm die Liebe zwischen Gott und Mensch grundsätzlich nach dem Modell eines „agreement“, und „broken agreements of rights and duties are restored by satisfaction or by punishment or by condonation“, Anselm variierte das Modell allerdings darin, dass Christus die Wiedergutmachung übernimmt, sodass es nicht zu einer direkten „manipulation“ käme. Brümmers Kritik unterstreicht, dass das Gottesverhältnis nicht Selbstzweck wäre, sondern funktional bliebe (es geht dem Menschen letztlich nur um Seligkeit und Gott bzw. ein wiederhergestelltes Gottesverhältnis als Mittel dazu; Gott geht es nur um seine Ehre, nicht um die Person des Gegenübers). Demgegenüber deutet er Gottesliebe als wahre Partnerschaft nach dem Modell eines „fellowship“, und „broken fellowships can only be restored by penitence and forgiveness“ (Brümmer 1993, 187 mit 193ff.). Trotz Brümmers Bemühens um Abgrenzung der verschiedenen Positionen bleibt allerdings fraglich, ob ein, in welcher Weise auch immer, vom menschlichen Phänomen Liebe her gewonnener Zugang zur Gottesliebe ausreichend sein kann, ob tatsächlich eine voll gleichwertige Partnerschaft betont werden muss und ob außerdem nicht selbst „penitence and forgiveness“ in ein Bedingungsgefüge eingebunden bleiben, dass vor dem Unbedingten und seiner Liebe zu kurz greift. Schließlich sei gegenüber Brümmers *Anselmdeutung* angemerkt, dass den Neuinterpretationen auch Anselm als Zeuge einer auf freies Sein-Lassen zielenden Gottesliebe und Erlösungslehre gilt.

<sup>195</sup> Berkhof 1937, 174 u. 1941, 386. Dagegen (und gegen seine eigene frühere Anselm-Interpretation) argumentiert allerdings Schmieczen 2005, 195. Selbst Verwey 2009, 122 kommt aber zum Schluss, dass v.a. durch das „Stichwort Lohn“ der Anschein erweckt wird, „als sei Jesu Tod eine verhandlungsfähige Sache, und Anselms Theorie einer notwendigen ‚Genugtuung‘ bekommt einen Klang, der seinem Werk insgesamt nicht gerecht wird“. – Dass Anselms theologische Ziemlichkeitslogik arithmetische Elemente einer *common sense*-Ausgleichs- und Gerechtigkeitslogik hat, zeigt sich auch in weiteren Details, etwa wenn er für die Jungfrauengeburt argumentiert und Maria Eva gegenüber- stellt (II 8).

<sup>196</sup> *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos* II.

„the Incarnation was efficacious, not in satisfying the just claims of God or Devil, but in teaching by example the law of love. It left out the whole idea of compensation to God for human sin, and threw the *whole* emphasis of the Incarnation on its capacity to revive Man's love for God“. Dass Anselms Ansatz dazu nicht genug ist, liegt daran, dass er nicht frei von „an air of subterfuge and unreality“ bleibt, „the suspicion of logical legerdemain“<sup>197</sup>. Es ist ihm wohl zuzugestehen, dass er theologische Gründe hat, auf das komplizierte Rahmensystem zurückzugreifen, mit dem er die Frage klären will, wie ein Gläubiger nicht auf seine Bezahlung verzichten muss, obwohl der Schuldner nicht bezahlen und der Gläubiger nicht bezahlt werden kann. Diese Frage aber konstruiert er selbst, und seine Gründe sind selbst in mehrfacher Hinsicht fraglich, die Komplikationen unnötig. Ähnlich stellt Southern Anselm Abaelard gegenüber, der die Lücke zwischen Gott und Mensch, „left by the disappearance of the Devil's rights“, „in the simplest possible way“ füllt<sup>198</sup>.

Solche Alternativen sind in Teil II weiterzuverfolgen. Jedenfalls behält in einem wesentlichen Sinn schon die alte, theologische Kritik Recht: obwohl sich Anselm bemüht, Gerechtigkeit und Liebe zusammenzudenken, nicht einfach „die *iustitia* gegen die *misericordia dei* ausspielt und sich von der Vorstellung des gnädigen Gottes distanziert“<sup>199</sup>, andererseits aber auch nicht die *iustitia* einfach aufgibt, sondern sie erfüllt denken will, bleibt es bei einem Missverhältnis, in dem die Gerechtigkeit Gottes seiner Liebe nicht voll gerecht wird. Während durch Bosos Einwand (CDH I 13.24) die „Barmherzigkeit als in möglichem Widerspruch mit seiner Gerechtigkeit gesehen“ wird, ist die Gerechtigkeit die „beherrschende Eigenschaft Gottes, die ausdrücklich mit Gottes Wesen gleichgesetzt wird“<sup>200</sup>. So bleibt selbst in seiner Menschwerdung Anselms Gott noch der Gerechtigkeit untergeordnet, bzw. wird dem Gott, der diese Gerechtigkeit selbst *setzt*, Anselms Vorstellung von Gerechtigkeit übergelegt, während zugleich unklar ist, ob das Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die schon nach P 9 in Gott ‚identisch‘ werden, von der Barmherzigkeit oder von der Gerechtigkeit her erschlossen wird, sodass nicht ‚Barmherzigkeit seine Gerechtigkeit ist‘ (Plasger, Kienzler, Schmiechen<sup>201</sup>), sondern Gerechtigkeit seine Barmherzigkeit informiert und reguliert. Zwar mag es darüber hinaus, wie Gäde unterstreicht, Anselm in *convenientia*-Prinzip und Unüberbietbarkeitsregel in theo-logischer Hinsicht, im Blick auf das (soteriologische) Verhältnis Gott-Mensch um ein ontologisches Problem gehen. Dieses stellt sich aber vollends erst dadurch, dass er einen Gerechtigkeitsbegriff für die Beziehung zwischen Gott und Mensch einführt. Ob das Verständnis dieser Gerechtigkeit speziell *mittelalterlich* ist,

<sup>197</sup> Southern 1990, 210f. (Hervorhebung C.G.).

<sup>198</sup> Ebd., 211.

<sup>199</sup> Plasger 1993, 111.

<sup>200</sup> Hammer 1967, 117. Auch Hammer kommt zu dem Schluss, dass sich nach Anselm Gottes barmherzige Liebe erst „im Vollzug der Gerechtigkeit“ erfüllt, die „auf jeden Fall erfüllt werden“ muss und somit dieser untergeordnet werde (136). Reines Vergeben kann Gott nicht zeigen, da er dann eine „inordinatio in Kauf nehmen“ müsste, was nach dem Grundsatz unmöglich ist, dass Gott stets das unüberbietbar Beste sei, also auch die größte, beste Gerechtigkeit (vgl. CDH I 10; Hammer nennt dies Anselms „optimistisches Prinzip“).

<sup>201</sup> Gilbert 1990, 152 meint, dass Anselm in P 9 noch nicht die volle Konkordanz der beiden erkannt habe, gibt aber auch zu, dass er noch in CDH die Gerechtigkeit voranstellt (während er in P die Barmherzigkeit vorangestellt habe).

oder nicht – es ist *allzumenschlich* und damit Gott nicht angemessen. Anselms Vorgehen ist zwar im Rahmen seiner theologischen Methodologie konsistent: er gewinnt die Eigenschaften Gottes nach seinem formalisierten Gottesbegriff, dem IQMCN; die unüberbietbare Gerechtigkeit, die er Gott auf diese Weise zuschreibt, ist aber zumindest in dem Tauschelement wesentlich eine menschliche Strafgerechtigkeit, die bloß superlativiert wird, nicht wirklich theologisiert, d.h. nach biblischem Zeugnis zur göttlichen Gerech-Machung<sup>202</sup>. Deshalb ist die Erlösungs-Beziehung überhaupt erforderlich, die dann das ontologisch-relationale Kategorienproblem aufwirft. Dieses stellt sich genauer, wie gleich zu zeigen ist, als Kombination eines begrifflich zunächst fernen Gottes mit dem Erfordernis der skizzierten Gerechtigkeitsbeziehung dar, und obwohl diese die Anfangsferne zwischen Gott und Mensch überwindet und vom Gott-Menschen selbst erfüllt wird, bleibt der Rahmen christtheologisch wie philosophisch problematisch. Noch der Gedanke von *ordo* und *rectitudo*, die Gott deswegen einzuhalten hat, weil er seinem eigenen Wesen treu und gerecht bleiben muss, geraten vor Anselms eigenem Maßstab des Absoluten in ein Missverhältnis und trüben Gottes Liebe (auch wenn Anselm diese nicht aufgeben will).

---

<sup>202</sup> An diesem Begriff lässt sich im Blick auf CDH höchstens in einem prinzipiellen Sinn festhalten (obwohl Anselm selbst den Gedanken der göttlichen Gerech-Machung in P verfolgt, s.u., Kap. 3.3.2), insofern es auch für ihn um „Reinigung“ (I 19) und ‚Wiederherstellung‘ geht und außer Frage steht, dass Gott gnädig und barmherzig ist und stets seine heilsgeschichtliche Absicht mit dem Menschen verfolgt, sodass natürlich auch die Satisfaktionslehre in diesem Rahmen steht (so Plasger 1993, 124ff.). Das aber wird kaum mehr bezweifelt; die Frage ist nur, wie dieses heilsgeschichtliche Tun inhaltlich überzeugend als Liebestat zu bestimmen ist und ob der Tod Christi am Kreuz (über Inkarnation und Gottmenschentum hinaus) aus der Notwendigkeit einer Kompensations- und Überschussleistung, auch wenn Gott selbst die Initiative dazu ergreift, ungebührlich grausam bleibt. – Trotz der Unterscheidung zwischen dem spezifisch anselmischen, von Wahrheit und Freiheit her definierten Gerechtigkeitsbegriff und der Tauschhandelsgerechtigkeit als Rahmengefüge seiner Soteriologie bleibt wohl auch die Eigenart von Anselms neu-platonisch beeinflusster Metaphysik in theologisch-semanticischer Hinsicht problematisch, die göttlichen Attribute (z.B. gerecht) univok auszusagen (etwa in M 15; vgl. Rogers 1997, 210ff.), womit er, trotz aller Vorsicht und trotz seines grundsätzlichen, platonischen Bewusstseins der Differenz zwischen menschlichen Tugenden und ihren göttlichen Urbildern (gerade die Denkregel des IQMCN ist Ausdruck dieses Bewusstseins), immer wieder der Versuchung ausgesetzt ist, Gottes Wesen vom Menschen her zu verstehen; das wird insbesondere dann problematisch, wenn verschiedene Eigenschaften in Gott zusammengedacht werden, dessen Wesen aber widerspruchsfrei zu denken sein soll.

### 3.2 Philosophische Einwände: Anselms Theo-Ontologie

Wenn das Christentum Gott als unbedingte Liebe erkennt, ist ein (Straf)Gott, der sich in ein Gefüge aus Heilsbedingungen verfängt, theo-unlogisch<sup>203</sup>. Beziehung und Erlösung müssen doch ‚einfacher‘ zu denken sein. Eine derart alternative Logik des Christentums und seiner Soteriologie soll später skizziert werden, die zugleich aus bibeltheologischer Sicht Anselms Gottesverständnis weiter kontrastiert. Zuerst muss ihr aber ein philosophisch-theologischer Ermöglichungsgrund geschaffen werden, der sich mit dem Einwand des ontologischen Problembewusstseins auseinanderzusetzen hat, von dem her Anselms Soteriologie rekonstruiert und gerechtfertigt worden ist. Das geschieht im folgenden Kapitel, das zunächst die zweite, philosophische Aporie in Anselms Vorschlag zur Logik des Christentums und seiner Erlösungslehre – also seiner Lösung des Relationsproblems – kritisch in den Blick nimmt. Es ist zu zeigen, dass eine einfachere Beziehung zwischen Gott und Mensch auch philosophisch stringent zu denken ist, also auch angesichts des Gottesbegriffs des Absoluten, den Anselm mit einer langen Tradition philosophischer Theologie teilt, dessen Potenzial er aber nicht ausschöpft. Dass dieser Gottesbegriff grundsätzlich die Möglichkeit beinhaltet, Fragen um das Verhältnis zwischen Gott und Mensch/Welt zu lösen, wird im Folgenden in einem rekonstruktiven Rückgriff auf P gezeigt, wo Anselm, wie bereits gesehen, den Gottesbegriff einführt und erklärt, der ihn auch in CDH leitet.

#### 3.2.1 Proslogion 2 – Anselms Argument und seine Kritik

Der sogenannte ‚ontologische Gottesbeweis‘ Anselms ist hinlänglich bekannt<sup>204</sup>. Hier geht es weder darum, der umfangreichen Literatur einen weiteren, detaillierten *Proslogion*-Kommentar hinzuzufügen, noch darum, eine umfassende Studie des ontologischen Arguments zu liefern. Vielmehr scheint eine Zusammenschau der Literatur nahezulegen, dass die Frage der Gültigkeit des Arguments (als solches sowie bei Anselm) zumindest unentschieden ist. Vielleicht kann daher der Versuch eines alternativen Zugangs helfen, Anselm – sowie das ontologische Argument und mögliche Hintergründe – besser zu verstehen. Jedenfalls nehmen wir Argument und Gottesbegriff aus P primär vom systematischen Interesse des Zusammenhangs mit CDH sowie mit unseren, in Teil II zu entfaltenden

---

<sup>203</sup> Genauer: schon ohne besondere Betonung der unbedingten *Liebe* (das Motiv wird in Kap. II.3 weiterverfolgt) ist es, wie gesehen, theologisch problematisch, das Unbedingte (Gott) in ein Bedingungsgefüge der Gerechtigkeit einzuordnen.

<sup>204</sup> Der Name geht auf Kant zurück, der aber seine Kritik gegen die „Cartesianische“ Version bzw. die Schule Wolffs und Leibniz richtet, der in KrV B 630 explizit genannt wird; Anselm hat Kant nicht gelesen. – Zahlreiche Darstellungen bieten einen Überblick über das Argument, die Kritik und spätere Formen, z.B. Henrich 1960, Plantinga 1965, Hartshorne 1962, Barnes 1972, Rohls 1987, Schripf 1994, zuletzt Baumgarten 2011; Bibliographien u.a. bei Recktenwald 1998, 99ff. und Sciuto 2002, 505–512. Zur Frage der Widerspruchsfreiheit des IQMCN vgl. z.B. Morscher 1991, 71ff., aber auch Scherb 2000, bes. 264ff. (mit zahlreichen Referaten einschlägiger Anselm-Literatur der analytisch-logischen Tradition wie Mann 1972, Brecher 1985 u.a.; s.a. Bucher 1985).

Reflexionen zur Logik des Glaubens her in den Blick. So genügt eine kurze Darstellung von Anselms Gedanken und ausgewählter Rezipienten.

In P 2-4, wo es um die Existenz Gottes geht, argumentiert Anselm folgendermaßen: Im Ausgang von der Überlegung, dass mit dem Begriff „Gott“ auch der Gottesleugner („Tor“) etwas bezeichnet, „über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“ (IQMCN: P 2), zeigt Anselm auf, dass dieser Gottesbegriff bereits die Existenz Gottes beinhalte und mithin die Aussage „Gott ist nicht“ einen Widerspruch darstelle. Formaler Rahmen des Arguments ist das Nichtwiderspruchsprinzip<sup>205</sup>, inhaltlich bedeutsam ist der Gedanke der Existenzimplikation im Gottesbegriff. Dazu argumentiert Anselm, unter Abwägung der Seins-„Größe“ von Gedachtem und Real-Existierendem: Gott kann nicht nur im Denken existieren, da es besser ist, wirklich zu existieren. Etwas ist ‚größer‘, wenn es zugleich gedacht wird und existiert, als wenn es nur gedacht wird<sup>206</sup>. Existenz erscheint damit als Vollkommenheit.

*Kritik* an Anselm wurde bereits unter den Zeitgenossen laut; sie richtete sich von Beginn an gegen den unberechtigten Schluss und Übergang von der (logischen) Denk- in die (ontologische) Seinsordnung<sup>207</sup>, so z.B. bei Gaunilo, dessen Einwände „zur Verteidigung des Toren“ Anselm so ernst nahm, dass er sie – mit- samt der eigenen Erwiderung (= R) – in die späteren Abschriften seines Werks als Anhang unter dem Titel „Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente“ (= PI) einbeziehen ließ. Offenbar hielt Anselm dies auch für eine willkommene Gelegenheit, einige seiner Gedanken weiter zu klären. Berühmt ist Gaunilos Beispiel der vollkommenen Insel. Er hält Anselm entgegen, dass es nach dessen Argument auch reichen würde, sich eine vollkommene, aber „verlorene Insel“ („insula perditā“)

---

<sup>205</sup> Anselms Argument gilt daher auch als indirekter Beweis oder *reductio ad absurdum* (z.B. Plantinga 1974, 198); zum Nichtwiderspruchsprinzip Göbel 2007, 497ff.; s.a. Mondin 1990, 203ff., dessen Analyse der „beiden Grundprinzipien Anselms“ allerdings zu präzisieren ist: das Nichtwiderspruchsprinzip gibt nur den formalen Rahmen ab, während der Gedanke von Existenzimplikation und Seinsgröße (der noch über das Grundprinzip hinausgeht, nach dem Sein besser als Nichtsein ist) nicht nur vorgängiges Prinzip ist, sondern von Anselm hergeleitet wird.

<sup>206</sup> Genauer führt Anselm an, dass über ein Seiendes hinaus, das nur gedacht wird – und gegebenenfalls, so die Annahme, IQMCN genannt würde – immer etwas Größeres gedacht werden könnte, nämlich ein Seiendes (dasselbe Seiende), das (aber) nicht nur in Gedanken, sondern auch außerhalb des Denkens, in Wirklichkeit existiert. Jenes wäre also noch nicht das IQMCN (sondern nur fälschlich so genannt worden). Das heißt umgekehrt, in Anwendung auf Gott bzw. im Ausgang vom Begriff „Gott“: wenn Gott nicht wirklich existierte, wäre er nicht IQMCN (wie er aber genannt wird), da man dann ein größeres Seiendes denken könnte, das nicht nur mögliche Existenz hätte, sondern wahrhaft existierte. In Wahrheit kann nur dieses Gott sein und „Gott“ genannt werden, da es (erst) wahrhaft IQMCN ist. In jedem Fall also, ob man gleich „Gott“ im Begriff des IQMCN erfasst oder (wie ein unbedachter Gottleugner) erst darauf gebracht werden muss und das, was man bisher dachte, noch nicht das unüberbietbar Größte war (weil es noch nicht tatsächliche Existenz beinhalten) – Gott muss (als IQMCN) wahrhaft sein.

<sup>207</sup> D.h. den Übergang von „conceptual inquiry“ zu „ontological commitment“, der auch als „Anselmian sin“ bezeichnet worden ist (Zabeh 1962, 278) und den schon Stolz 1937, 15 folgendermaßen fasst: „Der ganze Gedankengang beweist letzten Endes nur, dass der Mensch in jenem Begriff das Dasein Gottes notwendig *denkt*, nicht aber, dass dieses Dasein auch außerhalb seines Denkens Wirklichkeit hat“. Eine Zusammenfassung der Kritik am ontologischen Argument bietet Alessi 1993, 43-48.

vorzustellen (eine Art Paradies auf Erden), von der man keine empirische Evidenz hat, die aber schon deshalb real sein müsste, weil Existenz zu den Vollkommenheiten gehörte; das aber ist offenbar absurd (PI 6).

Auch Thomas kritisiert Anselms Schluss vom Begriff auf die Existenz der durch den Begriff bezeichneten Sache, also Gott. Die Kritik an Anselm<sup>208</sup> ist Ausgangspunkt von Thomas' eigenen *quinque viae* zum Erweis des Daseins Gottes, die nur bei dem beginnen können, was dem Menschen bekannt ist. Thomas entwickelt also alternativ eine natürliche Theologie, die rein vernünftig vorgeht und ebenfalls ohne die Voraussetzung des biblischen Glaubens auskommen kann, aber a posteriori aus der Erfahrung der Natur bzw. der kontingenten Welt auf Gott als ihren Grund schließt<sup>209</sup>. Er stellt dem ‚ontologischen‘ das ‚kosmologische Argument‘ gegenüber. Darauf wird noch ausführlich einzugehen sein. Bei Thomas vermischt sich jedoch das aristotelische Erkenntnisprinzip, dass menschliche Erkenntnis mit den Sinnen anhebt, mit theologischen Erwägungen und Vorbehalten, die den eigenen Ansatz einschränken. Er gibt zu, dass der Begriff Gottes sein Sein einschließe (aber nur begrifflich), und wagt es auch nicht, die Möglichkeit der Erkenntnis der Existenz Gottes aus dem Begriff schlechthin zu leugnen; allerdings sei sie Gott allein vorbehalten. Deshalb hält er gegen das ontologische Argument fest: „dass Gott existiert, ist daher, [...] weil es für uns nicht an und für sich evident ist, nur beweisbar durch uns bekannte Wirkungen“ (S.th. I 2,1 resp.).

Insgesamt am einflussreichsten ist wohl die Kritik Kants<sup>210</sup>. Auch hier steht der Sprung von der gedanklichen Ebene auf die Ebene der realen Existenz im Zentrum, allerdings eingebettet in eine umfassende Darstellung und Kritik des menschlichen Vernunft- und Erkenntnisvermögens. Aus dem negativ abgegrenzten IQMCN ist die Idee eines Inbegriffs aller Vollkommenheiten<sup>211</sup> geworden, den die Tradition „Gott“ nenne. Für Kant handelt es sich dabei lediglich um ein „transzendentes Ideal“ (KrV B 599ff.), also eine Erkenntnisvoraussetzung (den „Inbegriff aller möglichen Prädikate“, die „omnitude realitatis“: B 601), die irrtümlich zu einem Gegenstand der Erkenntnis objektiviert werde. Genauer liege der Fehler darin zu meinen, auf spekulativem Weg zur sicheren Gottes-Erkennntnis vorgedrungen zu sein, denn auch für Kant ist die Frage der Gotteserkenntnis keineswegs (negativ) entschieden; sie bleibt vielmehr offen<sup>212</sup>. Im ontologischen Gottesbeweis aber zähle man die Existenz als „Prädikat“ zu dem Inbegriff *aller* Vollkommenheiten, der damit als reales Seiendes vorgestellt und in seinem Dasein für bewiesen gehalten werde.

<sup>208</sup> Anselms Name nennt Thomas allerdings nicht; wohl aber referiert er Formel und Argument Anselms sowie den Bezug auf den Toren aus Ps 52,1 (S.th. I 2,1).

<sup>209</sup> Übersicht z.B. bei Mondin 1990, 221-230, Copleston 1964.

<sup>210</sup> Überblick bei Fischer/Ringleben 2005; zur *Kritik* an Kant Sala 1990, 219ff.

<sup>211</sup> Vollkommenheit ist im ontologischen Sinn zu verstehen und hier bedeutungsgleich mit dem Begriff „Prädikat“, der die *Aussage* der Qualität des jeweiligen Seienden bezeichnet.

<sup>212</sup> Vgl. KrV B 669. Obwohl er Gottesbeweis für erfolglos hält, sagt Kant durchaus positiv: „Die unbedingte Notwendigkeit, die wir als den letzten Träger aller Dinge so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund der menschlichen Vernunft“ (B 641). Zudem ‚postuliert‘ Kant, obwohl sie ihm spekulativ unbeweisbar ist, aus praktischen Gründen die Existenz Gottes (KpV A 223ff.) und mag noch in seiner Metaphysik-Kritik theo-logische Absichten haben (s.u.).



Es ist wichtig zu sehen, dass Kant hier selbst, innerhalb seines argumentativen Pro-gramms, eine *Rekonstruktion* des ontologischen Arguments liefert<sup>213</sup>. Kant hat es begrifflich so gefasst, dass seine Kritik am Kernproblem des ontologischen Arguments, dem Schluss vom Denken auf Sein, bei der Idee des Seins als Prädikat ansetzen kann. Er stellt fest: „Sein ist offenbar kein reales Prädikat“ (KrV B 626). Denn das Sein ist kein (weiterer) Beitrag zur vollständigen Bestimmung eines Begriffs als solchen. Insofern enthält „das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche“ (B 627) und das tatsächlich Seiende x nichts mehr als (der Begriff) x. Das Zitat KrV B 626 lautet vollständig: „Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne“; „es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst“<sup>214</sup>. Er stellt man z.B. das Anforderungsprofil des idealen Partners, ist es offenbar sinnlos, den Wunscheigenschaften (treu usw.) zuzufügen: „er/sie muss existieren“. Berühmtes Beispiel Kants sind die „hundert Taler“, deren begrifflicher Gehalt nicht anders ist, ob sie wirklich oder gedacht sind: „Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr als hundert mögliche“ (B 627). Der Unterschied liegt aber genau in der Existenz der einen (die hundert Taler, die man im Geldbeutel oder auf dem Konto hat) und der Nichtexistenz der anderen (das ersehnte Vermögen): „Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Talern als bei dem bloßen Begriffe derselben (d.i. ihrer Möglichkeit)“ (ebd.). Der Unterschied zwischen Existenz und Nichtexistenz aber ist nicht durch den (aus dem) Begriff allein, sondern – wie schon nach dem aristotelisch-thomasischen Prinzip – nur durch eine Erkenntnis zu erfassen, die durch sinnliche *Erfahrung vermittelt* ist, also *zu dem Begriff hinzukommt*. Kant nennt ein Erkenntnisurteil aus dem Begriff „analytisch“, eine a posteriori ‚hinzukommende‘ Erkenntnis „synthetisch“ (vgl. B 10ff.). In der Anwendung dieser Terminologie auf Seinserkenntnis oder Seinsurteil (die Zusage von Sein), worum es im Kontext der Gottesfrage geht, lautet der Schluss des Taler-Beispiels: „Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe [...] synthetisch hinzu, ohne dass, durch dieses Sein außerhalb meinem Begriffe, diese gedachten hundert Taler selbst im mindesten vermehrt werden“ (B 627). In Bezug auf die Gottesfrage und den Wert des ontologischen Arguments heißt das: „Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen. Bei Gegenständen der Sinne geschieht dieses durch den Zusammenhang mit irgendeiner meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; aber für die Objekte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müsste, unser Bewusstsein aller Existenz aber [...] gehöret ganz und gar zur Einheit der Erfahrung, und eine Existenz außer diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können. Der Begriff eines höchsten Wesens ist eine in mancher Absicht sehr nützliche Idee; sie ist aber eben darum, weil sie bloß Idee ist, ganz unfähig, um vermittelt ihrer allein unsere Er-

<sup>213</sup> Vgl. Fischer 1995, 193ff.

<sup>214</sup> Vgl. schon D. Hume, *Traktat über die menschliche Natur* I 2,6.

kenntnis in Ansehung dessen, was existiert, zu erweitern“ (B 629f.). Zwar kann dem Begriff Gottes nicht „das analytische Merkmal der Möglichkeit, das darin besteht, dass bloße Positionen (Realitäten) keinen Widerspruch erzeugen“ abgestritten werden, „da aber die Verknüpfung aller realen Eigenschaften in einem Dinge eine Synthesis ist, über deren Möglichkeit wir a priori nicht urteilen können, weil uns die Realitäten spezifisch nicht gegeben sind, und, wenn dieses auch geschähe, überall gar kein Urteil darin stattfindet, weil das Merkmal der Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse immer nur in der Erfahrung gesucht werden muss, zu welcher aber der Gegenstand einer Idee nicht gehören kann: so hat der berühmte Leibniz bei weitem nicht das geleistet, wessen er sich schmeichelte, nämlich eines so erhabenen idealischen Wesens Möglichkeit a priori einsehen zu wollen“ (B 630).

Zusammenfassend: die gängige Kritik am ontologischen Argument, von Gaunilo über Thomas und Kant bis heute, stellt fest, dass man 1.) von der reinen Denk- nicht auf die Seinsebene gelangen, aus dem Begriff nicht die Wirklichkeit erschlossen werden kann<sup>215</sup> und dass 2.) Existenz keine Perfektion, kein reales Prädikat sei (sondern Voraussetzung jeglicher Perfektionen und Prädikatzuschreibungen). Nach Kant kann eine Existenzaussage nur synthetisch sein; analytische Gegenwartsphilosophen nennen „existential propositions“, im Gefolge Humes, „contingent“ und „empirical“<sup>216</sup>.

### **3.2.2 Zwei Argumente? Gottes notwendige Existenz**

Ein wesentlicher Punkt bleibt bei solcher Kritik unbeachtet: in P 3 (und in der Antwort auf Gaunilo) spricht Anselm nicht mehr nur von der Existenz Gottes, sondern von seiner *notwendigen Existenz*. Der Unterschied zwischen P 2 und 3 war bereits von Barth 1931, sodann von Hartshorne 1944 hervorgehoben worden, doch erst durch Malcolm 1960 (der von zwei verschiedenen Argumenten spricht) wurde nachhaltig die Aufmerksamkeit der analytischen Gegenwartsphilosophie geweckt, womit das ontologische Argument neue Popularität erlangte<sup>217</sup>. Hartshorne beteiligte sich maßgeblich an dieser Debatte, v.a. mit seinem Buch *Anselm's Discovery* (1965). (Sein Hauptinteresse lag allerdings darin, die Prozesstheologie zu propagieren – und zwar gerade als Lösung des ontologischen Beziehungsproblems zwischen Gott und Welt<sup>218</sup>). Während Kant gezeigt hat, dass

<sup>215</sup> Die Verfechter des ontologischen Arguments in der rationalistischen Metaphysik, die Kant v.a. ins Visier nimmt, versuchen, gerade von der Intension auf die Extension des Gottesbegriffs zu schließen; dagegen wird Hegel eine Variante einführen, in der es „um den Übergang vom Begriff im subjektiven Sinne zum Begriff im objektiven Sinne“ geht, die aber von Anfang an eine „absolute Totalität“, also eine „Einheit von Denken und Welt der Dinge, von Subjektivität und Objektivität“, voraussetzt (Röd 1992, 192ff.).

<sup>216</sup> So Malcolm 1960, 53 mit Bezug auf G. Ryles Diskussionsbeitrag in Pears 1957, 150 und Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* IX; zu Humes Kritik vgl. Röd 1992, 124ff.

<sup>217</sup> Vgl. neben bereits genannten Werken auch Findlay 1948 sowie schon Koyré 1923 und Stolz 1934 u. 1937, 17. Zu Malcolms ontologischem Argument vgl. Drumin 2001.

<sup>218</sup> Er hält Anselms Argument als ontologischen Gottesbeweis in dem Sinn für gültig, dass Gott nur notwendiges Sein haben kann, also existieren muss, geht aber über den Gottesbegriff der Tradition hinaus, den Anselm verwendet: das Unbedingte, Absolute, Unveränderbar-Ewige; statt dieses statischen Begriffs von Perfektion oder ‚Unüber- trefflichkeit‘ nimmt Hartshorne einen

Sein kein Prädikat ist, ist die *notwendige* Existenz, die Anselm Gott in P 3 zuschreibt, eine tatsächliche Vollkommenheit und Begriffserweiterung, also ein wirkliches Prädikat; die gängige Kritik trifft darauf nicht zu.

Dies wurde tatsächlich lange nicht gesehen oder trivialisiert, P 3 galt höchstens als Variante von P 2, die dem Hauptargument nichts hinzufügen; oder die Notwendigkeit wurde, wie bei Thomas (S.th. I 2,1ad2), nur als Denknotwendigkeit gesehen: der Begriff des denkbar Größten, Gott, ist mit dem Begriff des ausgeschlossenen Nichtseins notwendig zu verknüpfen, aber das geschieht allein auf der Ebene des Denkens. Hartshorne weist aber darauf hin, dass es, wenn Gott notwendig ist, absurd ist, sein Sein unter eine Bedingung zu stellen (nach der Form: wenn er ist, so ist er notwendig)<sup>219</sup>. Das ist Anselms Entdeckung: Gott ist entweder notwendig oder unmöglich. Ähnlich argumentiert Malcolm: wenn der Begriff Gottes nicht logisch unmöglich ist, muss Gott, aufgrund der vollständigen Disjunktion, notwendig sein (und das heißt eben nicht nur, dass er notwendiges Sein *hat*, *wenn* er ist, sondern auch, *dass* er *ist*). Gott ist, per definitionem, niemals kontingent<sup>220</sup>. Allerdings bleibt nach Hartshorne die Alternative der logischen Unmöglichkeit des Gottesbegriffs. Das ist jedoch nicht eine Frage empirischer Evidenz. So schließt Anselms Argument empirischen Atheismus, aber auch empirischen Theismus aus. Zum Theismus bleibt allein die Alternative des Positivismus<sup>221</sup>. Freilich ist der doch an Empirie rückgebunden: Positivisten schränken den sinnvollen Gebrauch von Sprache auf das empirisch Verifizierbare ein; dass jedoch diese Selbstbeschränkung in einer Leugnung des Metaphysischen resultiert (z.B. bei Ayer<sup>222</sup>), erscheint wenig zwingend: es mag sein, dass Sprache das Metaphysische nicht fassen kann, damit ist es aber nicht widerlegt, sondern höchstens der Erkenntnis nicht zugänglich: „wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“, sagt Wittgenstein<sup>223</sup>.

Hartshorne und Malcolm halten jedenfalls am ontologischen Beweis fest, der aus dem Begriff Gottes seine Existenz ableitet, ergänzen aber den Aspekt des *notwendigen* Seins Gottes<sup>224</sup>. Ob damit tatsächlich der Einwand aus dem Unterschied

---

Gott ‚im Wandel‘ an, der auf das Weltgeschehen reagiert, weil er ‚sich selbst übertreffen‘ kann, vgl. Hartshorne 1965, 218; 1967, 42f. (dass ein solches Verständnis durchaus mit Anselms Gottesbegriff vereinbar sei, meint Scherb 2000, 51); s.a. Hartshorne 1984; zu Hartshorne (Anselmin-terpretation und Gottesbeweis) vgl. Sia 1985, Rohls 1997, 533f., Sprigge 2006, 460ff., Manson 2007.

<sup>219</sup> Hartshorne 1965, 6. – Selbstverständlich ginge es selbst bei der rein logischen Notwendigkeit nicht um irgendeine logisch notwendige Aussage, sondern um logische Notwendigkeit im Blick auf Existenz.

<sup>220</sup> Ebd., 222; Malcolm 1960, 49.

<sup>221</sup> Hartshorne 1965, 4f.

<sup>222</sup> Vgl. etwa Ayer 1952, insbes. 33ff. und 115ff.

<sup>223</sup> *Tractatus Logico-Philosophicus* 7; das korrespondiert im Ansatz mit den Zügen negativer Theologie bei Anselm.

<sup>224</sup> Hartshorne führt dazu neben der Dichotomie Essenz-Existenz einen dritten Begriff ein: Aktualität. „An essence exists if there is some concrete reality exemplifying it; ‘existence’ is only *that* an essence is concretized, ‘actuality’ is *how*, or in what particular form, it is concretized. The particular form, the actuality, is always contingent – here opponents of the Proof have been right – but it does not follow – and here they have been in error – that the existence is contingent. For existence only requires the non-emptiness of the appropriate class of actualities, and a class can

von Denk- und Seinsnotwendigkeit überwunden ist und ob die Trennung von P 2 und 3, die die neueren Interpretationsansätze vornehmen, *Anselms* Gedanken korrekt wiedergibt (oder ob und wie sich die Aussagen der beiden Kapitel implizieren können), sei dahingestellt. Malcolm und Hartshorne wurden wegen dieser Trennung schon von La Croix kritisiert, der allerdings auch die klassischen Deutungen zurückweist, die allein P 2 in den Blick nahmen, und auf einem organischen Zusammenhang von P 2 und 3 insistiert, der jedoch zugleich über diese beiden Kapitel hinausweist, sodass sie, zusammengenommen, „form the basis of a series of deductions which establish that the being than-which-a-greater-cannot-be-thought exists, that it cannot be thought not to exist, and that it cannot not exist“, während nach diesem „first stage [of] existential deductions“ bezüglich des IQMCN der Rest von P „theistic deductions“ über IQMCN biete, sodass erst dort dessen Identität mit *Gott* erwiesen werde<sup>225</sup>. Angesprochen ist damit die Frage, was genau das *unum argumentum* Anselms sei. La Croix überrascht mit der Ansicht, es sei das *ganze Werk*. Freilich bleibt La Croix's Textarbeit vage<sup>226</sup>. Unter Verweis

---

be necessarily nonempty even though it has only contingent members“. Das heißt für *Gott*: „in ordinary cases of existence not only is the particular concrete reality contingent, but also it is contingent that there is *any* concrete reality embodying the predicate. In the divine case, however, the predicate is to be thought of as *inevitably* actualized somehow, that is, in some suitable concrete reality. Thus contingency has two forms: either (1) both *that* and *how* the predicate is actualized or concretized are accidental; or (2) only the *how* is accidental, while the *that* is necessary. Existence in general and always means, *somehow actualized* in a contingent concrete form, just *what* form, or *how* actualized, never being necessary. Existence in the superior, or divine form [...] means that the abstract essence (worshipfulness or the impossibility of a superior) is somehow actualized in a suitable contingent concrete form; but here only the *how* of actualization, the particular concrete reality, not that there is *some* suitable actualization, is contingent“ (1965, 39).

<sup>225</sup> La Croix 1972, 130 mit 10. Neben Hartshorne und Malcolm nimmt La Croix Charlesworth 1965 in den Blick, der ebenfalls P 3 für ein unabhängiges – aber ungültiges – Argument hält. Fraglich bleibt allerdings schon hier, ob La Croix's Kritik, abgesehen vom Anspruch authentischer Anselmrekonstruktion, den argumentativen Kern dieser Deutungen trifft; unter der Rücksicht inhaltlicher Ergebnisse der anselmischen Frage nach *Gott* ist seine Rekonstruktion nicht so radikal neu wie behauptet; die kritisierten Deutungen implizieren bereits ähnliche Gedanken oder bedürften weniger Modifikationen, um auch im Blick auf Anselms Vorgehen relevant zu bleiben (wenn z.B. der Existenzbeweis des IQMCN scheitert, ist auch der Gottesbeweis gescheitert; und natürlich geht es grundsätzlich Anselm wie allen Interpreten um *Gott*, seine Existenz und seine ‚great-making properties‘).

<sup>226</sup> Dem methodischen Vorwurf, den er allen vorhergehenden Deutungen macht, sieht er sich damit selbst ausgesetzt; Begriffe und Sprachgebrauch Anselms untersucht er nicht. Auch nimmt er zwar in Anspruch, Anselms Worten v.a. in P Pr Gehör zu schenken und die Absichten, die Anselm dort äußert, mit dem tatsächlich durchgeführten Programm übereinzubringen (La Croix 1972, 5ff.), es ist aber u.a. fraglich, ob die Ankündigung Anselms, neben der Existenz auch „alles, was wir von der göttlichen Natur glauben“ erweisen zu wollen – wenn diese Äußerungen denn im wörtlichen Sinn Kriterien für das Argument selbst sind und nicht nur, in einem *impliziten* Sinn, das von diesem Argument vorangetriebene Werk meinen – tatsächlich als ein thematisches Füllprinzip verstanden werden muss, sodass das Argument erst dann als abgeschlossen gelten kann, wenn *alle* Eigenschaften Gottes behandelt und bewiesen sind. Auch mag man daran zweifeln, dass der von Anselm in P Pr hervorgehobene Unterschied zwischen M und P (s.a.u.) und seine Betonung der Singularität des Arguments ein ganzes Werk meinen können. Darüber hinaus blickt La Croix auf Anselms Antwort an Gaunilo, fokussiert allerdings auf R 10 als Beleg seiner Inter-

auf den mittelalterlichen Sprachgebrauch und Anselms Quellen (v.a. Boethius) hat Holopainen das IQMCN selbst als *unum argumentum* identifiziert, während Goebel, im Bestreben, der Argumentform sowie Anselms Absichtsäußerungen in P Pr gerechter zu werden – die er (wie La Croix) als Kriterien zur Bestimmung des Arguments sieht – den Satz „God is X“ für das *unum argumentum* hält, wobei X das IQMCN ist<sup>227</sup>. Inhaltlich deckt sich das allerdings weitgehend mit dem von uns bisher aufgegriffenen Denkgelansatz<sup>228</sup>, wobei (gegen La Croix) durchaus schon P 2-3 Gottes Existenz zum Gegenstand haben, denn erstens nimmt Anselm bereits bei der Einführung des IQMCN in P 2 formal die Identifikation des Begriffs mit Gott vor (wenn auch in der Anrede- oder ‚Proslogion‘-Form des „Du“) und zweitens geht es bereits hier um eine – wenn nicht die entscheidende – *Eigenschaft* Gottes, nämlich seine Größe und deren Implikationen oder die (Existenz-)Implikation der so gebildeten Gottesbegriffsformel nach dem traditionellen theologischen Größebegriff (wodurch die Denkregel auch ontologischen Gehalt hat<sup>229</sup>), ehe (mit La Croix) der Rest des Werks (nach der noch näher zu betrachtenden Modifikation des IQMCN in P 5), wie bereits in Kap. 2.3.1, Abs. 3 im Anschluss an Sciuto 2002 gezeigt, weitere Anwendungen und Ableitungen der Formel in Bezug auf Gottes Eigenschaften vornimmt. La Croixs *Analyse* von Anselms Argument bestätigt jedenfalls nur erneut unsere Ausgangsposition: seine Gültigkeit bleibt offen<sup>230</sup>.

So mag im Folgenden der Vorschlag eines anderen Zugangs Alternativen öffnen, Anselms Gedanken neu zu erschließen und zu schätzen. Vollkommen zu Recht betont La Croix eine *Einheitlichkeit* in Anselms Denken (statt einer bloßen Fokussierung auf ein isoliert ‚*einzelne-einziges*‘ Argument, wenn etwa P 2 [oder 3] als in sich abgeschlossene, unabhängige Argumente gesehen werden), ihr *Grund* innerhalb des Werks kann aber schlicht in Gottesbegriff und Denkregel des IQMCN gesehen werden<sup>231</sup>; zugleich weist diese Einheitlichkeit – in den Implikationen dieses Begriffs – m.E. nicht nur über P 2-3, sondern über P selbst

---

pretation, obwohl Anselm selbst kaum explizit den Zusammenhang von P 2 und 3 thematisiert (37ff.).

<sup>227</sup> Goebel 2009, 17 in Kritik an Logan 2009, 125, der u.a. in Auseinandersetzung mit Holopainen 2007 ein syllogistisches Argument vorschlägt. – Goebel formuliert die Kriterien gemäß P Pr folgendermaßen: „The single argument [...] must „(a) prove itself [...], (b) establish that God truly exists and that he is such as Christian belief has it, (c) bring about (a) and, therefore, (b) all by itself“ (16). Freilich scheint der Grundgedanke auch in den meisten klassischen Interpretationen, die auf P 2 fokussierten, impliziert gewesen zu sein.

<sup>228</sup> Dem scheint auch Anselms Sprache gerade in R 10 zu entsprechen, wo er im Rückblick auf das Vorgehen seines Werks, den Existenzbeweis und das IQMCN die Begriffe *argumentatio* und *prolatio* verwendet und die Implikationen seines Gottesbegriffs betrachtet.

<sup>229</sup> Dass schon die IQMCN-Formel Gottes Größe als Seinsgröße impliziert und somit Seinsgehalt hat, wurde bereits in Kap. 2.3.1 festgestellt und wird im Folgenden weiter ausgeführt. Auch der in modernen Interpretationen der analytischen Tradition gern explizit gemachte Zwischenschritt, Anselms Größenzuschreibung zunächst mit einer „value-property the God of Western theism has supremely“ zu identifizieren, etwa „worthiness of worship“ (Leftow 2002, 335 mit Findlay 1948), muss in der Anselminterpretation wieder auf diese Implikation hinauslaufen.

<sup>230</sup> La Croix 1972, 125ff.

<sup>231</sup> So ist dies Gehalts- und Gestaltungsprinzip des Werks u.a. von Barth 1931 mit dem *unum argumentum* identifiziert worden, was La Croix 1972, 6 zwar erwähnt, aber nicht weiterverfolgt (s. weiter u., Anm. 312).

hinaus. In diesem Kontext wird der Hinweis Hartshornes und Malcolms auf die *Notwendigkeit* Gottes wertvoll, der hier beispielhaft aufgegriffen wurde; dabei handelt es sich aber in meinen Augen nur um einen Zwischenschritt im Bemühen, Anselm recht zu verstehen. Mein Vorschlag: seinem Gottesbegriff liegt tatsächlich das *kosmologische Argument* zugrunde, das wesentlich mit den Begriffen der Notwendigkeit und Kontingenz operiert, jedoch erstere viel entschiedener zur Seinsnotwendigkeit hin weitet, in dem Sinn, dass Gott nicht nur aus dem Begriff her nicht nicht sein kann bzw. als nichtseiend gedacht werden kann, sondern dass er nicht nicht sein kann, *weil* sonst Welt nicht wäre.

Das deutet sich schon bei Malcolm an. In seiner Erklärung des Beweischarakters von Anselms Argument ist der Wechsel zwischen logischer und ontologischer Notwendigkeit aufschlussreich. So definiert er Notwendigkeit als „logische Unmöglichkeit der Nichtexistenz“, bestimmt aber dann konkret das Sein Gottes in klar ‚ontologischen‘ Begriffen. Zur Erklärung führt er Beispiele aus der Alltagswelt an, die *Abhängigkeit* illustrieren. Die aber kommt Gott, per definitionem, nicht zu, der als notwendiges „unabhängiges Sein“ ist<sup>232</sup>. Zu Recht führt Malcolm Abhängigkeit als wesentliches Charakteristikum des kontingenten Seins ein. Freilich beschränkt er sich darauf, die Unterschiede zwischen kontingentem und notwendigem Sein aufzuzeigen, um die beiden von einander abzugrenzen und so zu definieren; er stellt hier nicht den für das kosmologische Argument wesentlichen Bezug zwischen beiden her. Das ist bei Anselm anders. Damit bewahrheitet sich, was Thomas und Kant festgestellt haben, „dass die anselmische Argumentation nicht greift, wenn nicht auch von Existenz ausgegangen wird“<sup>233</sup>, denn tatsächlich schließt diese nicht nur aus dem Begriff auf die (notwendige) Existenz Gottes; sie beginnt m.E. überhaupt nicht voraussetzungslos bei einem bloßen Begriff Gottes. Vielmehr geht Anselm von einer *vorgängigen* Seins- und Gotteserfahrung aus, die sich im Sinn des kosmologischen Gottdenkens rekonstruieren lässt. Für Anselm ist „Gott“ eben nicht erst bloße Idee, ein Kant’scher „Inbegriff aller möglichen Prädikate“, nicht „Ideal“, sondern ‚Erfahrungsgröße‘; er operiert damit nicht rein a priori.<sup>234</sup>

<sup>232</sup> Malcolm 1960, 47. Wenn Gott entweder unmöglich oder notwendig ist, ist nur zu zeigen, dass er nicht unmöglich ist, d.h. dass der Begriff konsistent ist. Für diesen Aufweis aber benützt Malcolm den auf Erfahrung (a posteriori) zurückgreifenden Gedanken. Ähnlich sieht es Drumlin 2001, 124: „Malcolm proposed to establish the consistency of the God-concept in the same manner: by showing how the concept arises out of lived and shared experiences within the human community“.

<sup>233</sup> Schmidt 2003, 110 (gemeint ist Existenz nicht nur als Teil des Begriffs).

<sup>234</sup> Gegen die traditionelle Kritik wird Anselm zuweilen auch auf eine andere, überraschende Weise in Schutz genommen: er beabsichtige überhaupt nicht, im illegitimen Schluss die Begriffsebene zu verlassen und auf die Gegenstandsebene realer Existenz zu kommen. Ihm gehe es allein genau darum zu zeigen, dass das IQMCN nicht ohne Existenz *gedacht* werden könne. Auch für Gäde 1989, 172 ist „entscheidend bei diesem Begriff [...] die Erkenntnis, dass Gott nicht Teil der Wirklichkeit im Ganzen sein kann“. Schrimpf 1994 meint, Anselm habe das IQMCN als „operationalen Begriff“ der Logik verstanden, sodass es als sprachliches Zeichen nur „eine Denkhandlung beschreibt, so dass bereits deren Durchführung der Beweis dafür ist, dass es sich um den Begriff von etwas Realem handelt“ (52f.), und beruft sich auf Anselms „Wissenschaftlichkeit“, d.h. seine profunde Kenntnis der klassischen Logik; „sein Disput mit dem Toren [ist] eine umfas-

### 3.2.3 Das Proslogion-Argument: ontologisch oder kosmologisch?

#### 3.2.3.1 Zur vorgängigen (Gottes)Erfahrung

##### 3.2.3.1.1 Erfahrung religiöser Tradition und Praxis

Genauer ist das IQMCN Ergebnis einer *zweifachen*, vorgängigen Erfahrung, und keine ist im Kant'schen Sinn „pöbelhaft“ (KrV B 373); allerdings soll hier keine von beiden als unwiderlegbarer, direkter Gottesbeweis dargestellt, sondern allein ihre faktische Vorgängigkeit zum Argument Anselms aufgezeigt werden. Es handelt sich zunächst um die *religiöse Erfahrung des Glaubenden* (wobei zunächst gleich ist, ob diese einer objektiven Wirklichkeit entspricht oder nicht). Hier müssen schon genannte Grundmotive der anselmischen Theologie in Erinnerung gerufen werden. Die christliche Tradition ist Anselm existentieller Rahmen, in ihr ist er aufgewachsen, sie vollzieht der Mönch täglich, und sie ist unhintergehbare Vorgabe seines Denkens. „Commitment to the Christian faith was invariably a precondition for embarking on the philosophical road to the argument“<sup>235</sup>. Anselm startet bewusst mit der *fides*, um Einsicht zu suchen und beginnt P mit einem Gebet (P Pr, 1); sein Gottesglaube ist ihm nie grundsätzlich fraglich. Auch der spezifisch christliche Glaube mitsamt seinen Lehrsätzen, Schriften, Autoritäten, Sprache und gottesdienstlichen Vollzügen bestimmt natürlich sein Denken. Zwar muss er rational durchleuchtet werden, doch bleibt er stets das letzte Maß: sollte Anselms Argument den Autoritäten unversöhnlich widersprechen, so haben sie letzte Gültigkeit (CDH I 3.18). Auch in P 4 dankt Anselm *Gott* schon zum Ende des Existenzbeweises, dass dieser ihm zur „Einsicht“ in das verholten habe, was er ihm „zu glauben“ aufgab. In diesen Kontext gehört auch die Betonung des „theologischen Programms“ Anselms, von dem her Barth gerade das *unum argumentum* verstanden wissen will<sup>236</sup>. Zu dieser Erfahrungsgewissheit kann jeder *Gottesbeweis* nur ‚a posteriori‘ sein. Mehr noch: Anselm setzt in seiner augustinischen Theoanthropologie die Glaubensgewissheit voraus, dass es deshalb nötig und möglich ist, Gott zu suchen und zu finden, weil Gott Initiator und Begleiter dieses Suchens ist. Der Gottesgedanke stellt sich in seiner Frag-Würdigkeit nicht im leeren Raum, sondern das stete Fragen und

---

sende Analyse dieses Begriffs mit den Mitteln der *dialectica*“ (59); es gehe nicht um einen Gegenstandsbegriff und notwendige Existenz, sondern nur um die logische „Unmöglichkeit, die von dem sprachlichen Zeichen bezeichnete Sache als nicht etwas Reales *zu denken*“ (66). Schimpf will Anselm von der traditionellen Kritik ausnehmen und spätere Versuche ontologischer Gottesbeweise als unhaltbar darstellen. Doch während außer Frage steht, dass Anselm gezeigt hat, dass vom IQMCN nur als existierendem Wesen zu denken ist, bleibt, wie bereits gezeigt, auch davon auszugehen, dass es für ihn immer schon die tatsächliche Existenz des unüberbietbar Größten (Gott) impliziert. – Für Zimmer 2005, 13 hingegen ist, von einer rein logischen Rekonstruktion Anselms her und in Akzeptanz des empirischen Charakters von Existenzaussagen, klar, dass Anselms Beweis *als analytisches Argument* gar „nicht die Existenz Gottes zum Beweisgegenstand haben“ kann; „ist ein Gottesbeweis gültig, dann ist er es aufgrund seiner logischen Form und nicht aufgrund der Existenz Gottes. Würde er hingegen zu seiner Gültigkeit der Existenz Gottes bedürfen, dann wäre er nicht analytisch“.

<sup>235</sup> Drumin 2001, 125f.

<sup>236</sup> Barth 1931 richtet sich damit v.a. gegen die lange Geschichte der isolierten Interpretation des Gottesbeweises. Auch Parodi 1988 gesteht Anselm zwar eine an sich autonome Rationalität zu, sieht diese aber geschichtlich an die Verstehenswelt des mittelalterlichen Mönchs gebunden.

rationale Durchdringen- und Einholen-Wollen ergibt sich aus einem Ist-Horizont; Anselm spekuliert nicht auf etwas ganz Neues, Offenes, noch zu Findendes, sondern geht von etwas Angenommenem aus, das in der Folge erhellt wird. Selbst wenn Anselms *Proslogion*-Beweis mit einem philosophisch reinen Begriff starten sollte, bliebe doch das ganze Unternehmen der Gottesfrage an sich nicht voraussetzungslos; es wird begonnen im Horizont eines Glaubens, eben als „fides quaerens intellectum“.

Noch der *Gottesbegriff* selbst ist ihm ein Datum, nicht gänzlich voraussetzungsloser Ausgang seines Arguments; Anselm gewinnt ihn nicht neu, als Ergebnis eines Gedankenexperiments in intellektuell-geistesgeschichtlicher Isolation. Er ist Teil sowohl der philosophischen wie der religiösen Tradition<sup>237</sup>: nach Jahrhunderten der Theologiegeschichte ist das mittelalterliche Christentum nicht mehr bloß mythische Religion, sondern es hat seine religiösen Überzeugungen – mit Hilfe der Philosophie – auf theologische Begriffe gebracht. Der Gottesbegriff des Höchsten, Unbedingten, Notwendigen, Absoluten, Anderen ist zugleich christlich-religiöse wie philosophisch-denkerische Vorgabe. Ähnlich fasst Southern einen Grundzug der Theologie Anselms als „visionary centre“ zusammen: „When he wrote about God, he wrote from the experience of God’s existence, even though that experience was no more, to begin with, than the experience of understanding the word ‚God‘“<sup>238</sup>.

Freilich sind sich zahlreiche Kommentatoren dieses faktischen Hintergrunds in der religiösen Praxis bewusst, gehen jedoch davon aus, dass Anselms Argument auch ohne ihn gültig ist bzw. den Anspruch erhebt, ohne ihn gültig zu sein<sup>239</sup>. Unsere ‚aposteriorisch-kosmologische‘ Rekonstruktion des vermeintlich ‚apriorisch-ontologischen‘ Arguments Anselms nimmt aber eine weitere, über diese erste Erfahrungsdimension hinausgehende, philosophische Erfahrungsdimension in den Blick: die Erfahrung der Kontingenz des Seins.<sup>240</sup>

<sup>237</sup> Gleichwohl muss Anselm diese noch persönlich einholen (wie auch er den Toren in P 2 zu einem Nach-Denken auffordert). Da er sich aber ‚lediglich‘ im Horizont eines traditionellen Gottesbegriffs bewegt, setzt hier jene Kritik an, die seinen Gottesbegriff nicht als universell akzeptiert oder als inkompatibel etwa mit dem Gottesbegriff der Bibel ansieht (s.u.).

<sup>238</sup> Southern 1990, 443, s.a. 67ff. und 444 zu P 2: „God’s existence turns out not to be the end of the argument, but the necessary prerequisite for the beginning“.

<sup>239</sup> Dazu Sokolowski 1995, 7. – Ähnlich gilt dann Anselms Appell an Gaunilos *Glauben* zu Beginn seiner Er widerung auf dessen Kritik nur als Zugeständnis der *Denkmöglichkeit* Gottes (bzw. der Möglichkeit, das IQMCN widerspruchsfrei zu denken), im Sinn einer nichtempirischen Prämisse, aus der dann die Notwendigkeit der Existenz Gottes erwiesen wird.

<sup>240</sup> Darüber hinaus mag die grundsätzliche Möglichkeit apriorischen Denkens in Frage gestellt werden: radikale Voraussetzungslosigkeit, im Sinne eines archimedischen Punkts der Erkenntnis oder einer *tabula rasa*, etwa nach dem Vorbild der methodischen Sehnsucht Descartes’ (*Discours* I), übersteigt menschliches Vermögen in seiner geschichtlichen Faktizität. Im Hinblick auf die Sprache der modernen Logik ist darüber hinaus zu präzisieren, dass natürlich auch das ontologische Argument nicht ohne ein denkendes Subjekt auskommt, „das den zentralen Begriff des Arguments denkt und somit in seinem Intellekt hat“; es ist nie „a priori in dem Sinn“, dass es „ausschließlich ontologische All-Sätze enthält“ (Röd 1992, 31). Schließlich gehen auch allem apriorischen Denken, insofern Seinsvollzug, Sein und Erkenntnisbedingungen voraus (noch bei Kant konstruiert das Subjekt nicht das Sein, sondern wird von ihm affiziert); und in Bezug auf Gott als Objekt nehmen auch ontologische Argumente an, dass dieses ontischen Vorrang hat, also bereits



### 3.2.3.1.2 *Unthematische Gotteserfahrung*

Dass die Frage nach der Herkunft von Anselms Gottesbegriff (und nach den Möglichkeitsbedingungen der Bildung *jedes* Gottesbegriffs) auch im ontologischen Argument zentral ist – und zwar über die bloß sprachliche Vorgabe eines bestimmten Vokabulars hinaus –, ist verschiedentlich aufgezeigt worden; dabei wird auf Erfahrung verwiesen, diese aber meist – entsprechend der vermeintlichen Innovation Anselms, allein auf der kognitiven Ebene zu operieren und den Gedanken des (unüberbietbar) Größten mit dem Denken(-Können) zusammenzubringen<sup>241</sup> – ‚transzendental‘ rekonstruiert. So hat man darauf hingewiesen, dass der Gottesbegriff bzw. die Denkregel des IQMCN selbst Ergebnis einer Erfahrung sei, und zwar einer negativen Denk- und Grenz-Erfahrung – das Denken erfährt eine Beschränkung, die begriffsbildend wird: „id quo maius cogitari *nequit*“; besser: es erkennt an, dass es etwas gibt, über das hinaus nicht(s) gedacht werden kann<sup>242</sup>. Freilich ist fraglich, wie dieses „etwas“ zu deuten ist: ist es nur Ergebnis der spekulativen Reflexion über die Möglichkeiten des Denkens selbst oder ist es tatsächlich bereits erfahren, im Denken, als Grenze und Maß des Denkens? In dem Fall wäre das IQMCN Ausdruck der Erfahrung des Menschen, dass er über dies konkrete „etwas“ nicht hinausdenken kann. Es ginge dann um einen Weg zu Gott aus den Erkenntnisbedingungen, wie z.B. bei Schmidt, dessen Rekurs auf die Erkenntnisbedingungen von Rahners Gedanken der „transzendentalen Erfahrung“ inspiriert ist<sup>243</sup>. Diese Rekonstruktion des Arguments ist „transzendental“ im terminologisch von Kant inspirierten Sinn der Neuscholastik, inhaltlich aber gegen ihn: in der menschlichen Erkenntnis sei eine

---

existiert, wenngleich es noetisch erst im menschlichen Nach-Denken eingeholt wird, sodass es zu einem gewissen Zusammenspiel von a priori und a posteriori kommt. Gewöhnlich allerdings meint „a priori“ allein die Eigenschaft eines spezifischen Erkenntnisurteils, ohne empirische Prämissen auszukommen (vgl. Morscher 1991, 74). In Bezug auf Anselm soll hier aber gezeigt werden, dass auch sein Erkenntnisurteil bezüglich Gottes von einer vorgehenden Erfahrungserkenntnis – nicht nur als Erfahrung mit der Erfahrung, sondern mit der Erfahrung *des Seins* – beeinflusst ist.

<sup>241</sup> Anselms Rückgriff auf das Denken-Können enthebt zugleich die Gottesfrage jeglichen empiristischen Missverständnisses; das freilich geschieht expliziter bei Duns Scotus, der jede kontingente Prämisse in der Rede vom Notwendigen ausschließt (*Ordinatio* I 2.1, q. 1-2). Der Gedanke wird aber in zahlreiche Anselmdeutungen aufgenommen, auch bei Hartshorne 1965, der betont: „facts do not determine conceivability, modal status is independent of them“ (93).

<sup>242</sup> So etwa Gäde 1989, 170: „Dieser Begriff stellt keine apriorische Aussage im eigentlichen Sinn dar. Von einer solchen unterscheidet er sich dadurch, dass er durchaus auf Erfahrung beruht, wenn auch auf einer Empirie des Nichtkönnens“. S.a. Weingartner 1991, 38.

<sup>243</sup> Schmidt 2003, 117ff.; vgl. Rahner 1976, 37-78; 1996, 54 u.a. sowie Weissmahr 1994, 94ff. Ähnliche transzendentalphilosophische Ansätze, die dem Argument eine Funktion im Rahmen einer „Theorie der Erfahrung“ zuweisen, schlagen u.a. Röd 1992, bes. 198ff. sowie Lonergan 1957, 672, Coreth 1961, 80ff., Schurr 1966, Splett 1973, 63-70, Höhle 1987, Seifert 2000, Ringleben 2000 vor; zur Kritik vgl. z.B. Sokolowski 1995, 109ff., Verwey 2000, 120. Der Ansatz wird durch die Betonung des Denkregel-Charakters des IQMCN unterstützt, wobei sich diese aus der negativen Denk-Erfahrung, der wesenhaften Begrenztheit des Denkens (und mithin Bezogenheit auf einen transzendenten Maßstab) ergibt. Es geht dann um die Erfahrung der Kontingenz des Denkens, nicht des Seins an sich.

Erfahrung des Unbedingten mitgeben, also eine unthematische Gotteserfahrung<sup>244</sup>.

Die transzendente Rekonstruktion bietet sich deshalb an, weil Anselm in P 2ff. tatsächlich eine Gedankenoperation unternimmt, die an das transzendente Vorgehen moderner Philosophie erinnert: das Aufzeigen von immer schon vorhandenen – und im Sprech- oder Erkenntnisakt vom Gegner („Tor“) selbst vollzogenen Implikationen. Bevorzugtes Mittel, diese explizit zu machen, ist die Retorsion, bei der die Hinfälligkeit einer Aussage durch das Aufzeigen ihrer Ungültigkeit bewiesen wird, indem ihre selbstreferentielle und performative Widersprüchlichkeit offenbar gemacht wird. Dazu wird der Gehalt der Aussage auf sie selbst (ihren Vollzug) angewandt. Klassisch ist die Widerlegung des Skeptizismus: wer behauptet, es gebe keine Wahrheit, widerspricht sich, da er zugleich für seine Behauptung einen Wahrheitsanspruch erhebt<sup>245</sup>. In diese Richtung nun rekonstruiert auch Schmidt Anselm<sup>246</sup>. Dabei geht es aber nicht nur – wie bei der klassischen Retorsion – um die Möglichkeitsbedingungen der *Rede von Gott* im engeren Sinn, die dem Gesprächsgegner aufgezeigt werden, wenn er (in kritisch-negativer Absicht) von Gott spricht bzw. ihn leugnet (ein gewöhnliches retorsives oder transzendentes Argument ginge so vor: wenn der Gegner noch in der Ablehnung die Bedingungen erfüllt, müssen sie – und somit Gott – wirklich sein). Vielmehr sei die Denkerfahrung des Unbedingten die Erfahrung eines höchsten Maßstabs für jedes Urteil (d.i. Anselms IQMCN): die Wahrheit. Diese, Anselms Argument vorausgehende Erfahrung ist noch nicht mehr als eine dem Denken immanente Erfahrung, gedeutet als Erfahrung der Erkenntnis, die auf ihre grundlegenden Möglichkeitsbedingungen zurückgeworfen wird. Anselms IQMCN sei als Begriff des Unbedingten nur zu bilden, weil er zuvor eine Erfahrung des Unbedingten im Denken selbst gemacht hat, deren Ausdruck sein Gottesbegriff ist. Menschliches Erkennen und Urteilen erfahren sich als auf ein letztes Unbedingtes verwiesen.

Dieser, philosophisch höchst interessante Gedanke rekonstruiert das ontologische Argument allerdings weniger kosmologisch<sup>247</sup>, sondern rückt in die Nähe des alethologischen Arguments, das Gott aus der Tatsache postuliert, dass es – als Maßstab jedes menschlichen Urteils eine dieses transzendierende – Wahrheit gibt, die als solche unbedingt ist, d.h. wenn etwas wahr ist, ist es immer und ohne einschränkende Bedingungen seines Wahrseins wahr. Das Unbedingte aber ist allein Eigenschaft Gottes, so dass Gott und Wahrheit gleichzusetzen sind: „Gott ist die

---

<sup>244</sup> S.a. Weissmahr 1991, 30ff., Gilbert 1990, Salmann 1990; vgl. KrV B 619, 642ff.

<sup>245</sup> Zu Darstellung und Kritik dieses Verfahrens mit Bezug auf einschlägige Literatur vgl. ausführlicher Göbel 2007, 503ff.

<sup>246</sup> Vgl. auch Logan 2009, 115, wonach Anselm die *reductio ad absurdum* als „contradiction in performance“ explizit mache (dagegen aber Göbel 2009, 7).

<sup>247</sup> So Schmidt 1996, 45, wobei ihm zuzugestehen ist, dass das alethologische Argument als Variante des kosmologischen zu gelten hat. Vgl. den Überblick bei Spaemann 2005, der auch darauf hinweist, dass keine Art von Beweis ganz voraussetzungslos zustandekommt, sondern immer „etwas Zugestandenes“ (im Adressaten) impliziert. Das alethologische Argument, dass auf die Wahrheitsfähigkeit der menschlichen Vernunft selbst abhebt, macht diese Metaebene zum Schauplatz seines Gottesbeweises.

Wahrheit, die Wahrheit göttlich“ (Nietzsche<sup>248</sup>). „Der Gedanke von der Implikation der Existenz im Vollzug der Vernunft [ist] in gewisser Weise ein Vorgriff auf den ontologischen Gottesbeweis. Wenn nämlich die höchste Vernunft als Maß unseres Vernunftvollzugs nicht dessen Produkt sein kann, dann muss ihre sich selbst genügende, vollkommene Reflexivität auch ihre Existenz enthalten. Diese höchste und zugleich reale Vernunft ist uns zwar innerlich (Gehe in dich!), aber sie ist doch von uns unterschieden“<sup>249</sup>. Die Verwandtschaft der Argumente ist offensichtlich; in beiden wird die Tatsache, dass der Mensch wissen kann, dass er also den Glauben zu Wissen führen kann, selbst Gottesbeweis. Im Denken, in dem ihm wesentlichen Inneren (Geist), kommt der Mensch zu einer Erfahrung des Höchsten oder Unbedingten (Wahrheit), welches alles Denken und Urteilen erst möglich macht und mit Gott identifiziert wird. Anselm nimmt diesen Gedanken explizit auch in DV auf<sup>250</sup>.

Es stellen sich allerdings einige kritische Fragen. So kann bezweifelt werden, dass die Erkenntnisbedingungen tatsächlich auf eine unbedingt-objektive Letztwahrheit verweisen<sup>251</sup>. Problematisch ist auch die Identifikation der Wahrheit mit Gott. Der ohnehin nicht selbstverständliche Schritt am Ende der a posteriori-Argumente (z.B. S.th. I 2,3), das Ergebnis der philosophischen Reflexion mit „Gott“ zu identifizieren, ist hier am wenigsten einsichtig: dass ein Satz ‚unbedingt‘ wahr ist, wenn er mit objektiven Sachverhalten übereinstimmt, mag sein; eine solche Satz- und Sachwahrheit ist aber nicht das Sein Gottes. Sie ist noch nicht einmal Unbedingtheit im starken Sinn des Begriffs, sondern bleibt an eine Bedingung gebunden: *dass* nämlich der ausgesagte Sachverhalt tatsächlich besteht<sup>252</sup>. Auch gibt es dann nicht *eine* solche Wahrheit, sondern so viele, wie es Sachverhalte (und Sätze darüber) gibt. Zwar scheint dieser Einwand an Anselms Theorie abzurufen, da bei ihm erstens, wie gesehen, die Aussagewahrheit als ‚uneigentliche Wahrheit‘ hinter die Seinswahrheit aus der *rectitudo* und Konformität mit dem dem Sein innewohnenden Sollen (Gottes Ordnung) zurücktritt und da er zweitens in DV 13 ausdrücklich alle Wahrheiten mit der einen, göttlichen Wahrheit identifiziert; es zeigt

<sup>248</sup> Nietzsche weist den Gedanken zurück (*Fröhliche Wissenschaft*, Nr. 344). Zur Grundform des alethologischen (oder „noologischen“) Arguments bei Augustinus in *De libero arbitrio* II 7-40 vgl. Fischer 1995, 199-203.

<sup>249</sup> Schmidt 2003, 84 mit Bezug auf *De Vera religione* 39,72. – Augustins Argument für diese Unterschiedenheit ist klassisch: „Gib zu, dass du nicht bist, was sie ist. Denn sie selbst sucht sich nicht; du aber bist suchend zu ihr gelangt“ (ebd.).

<sup>250</sup> Ausdrücklich wird auch dort Anselms Untersuchung von dem Grundsatz geleitet, verstehen zu wollen, was er glaubt, angewandt auf den Glauben, dass Gott die Wahrheit sei (DV 1 nach Joh 14,6). Anselm führt die verschiedenen Wahrheiten auf eine allgemeine Wahrheit zurück, die „Maßstab einer letzten Angemessenheit (*rectitudo*)“ sei (Schmidt 2003, 84) und als „höchste, in sich bestehende Wahrheit“ (DV 13) mit der in M entwickelten Ontologie des notwendigen, göttlichen Seins verbunden wird. Vgl. dazu Enders 2001, XV-XXIX u. CV-CX. – Zugleich erhellt von hierher noch einmal die Abhängigkeit Anselms von Augustinus, der sich in *De libero arbitrio* ebenfalls vom Gottesbegriff des Höchsten leiten lässt und dabei die bereits erwähnte Vorform der *Proslogion*-Formel verwendet (dazu auch Ernst 1996, 41, Christe 1985, 369).

<sup>251</sup> Etwa in Diskurs- und Konsentstheorien (Habermas, Albert, Apel); einen kritischen Überblick gibt Anzenbacher 1992, 175-180.

<sup>252</sup> Sie hat also eher eine temporal ‚unbedingte‘ Gültigkeit oder schwache Form der Ewigkeit: der Satz bleibt wahr, wenn auch der Sachverhalt nicht mehr besteht, jedoch nur bezogen auf den Zeitpunkt, zu dem dieser bestand (womit der Satz wahr war).

sich aber, „dass Anselms Beweis der substantiellen Identität aller von endlich-kontingenten Entitäten sowie deren Handlungen aussagbaren Wahrheiten mit der Wahrheit, die Gott selbst ist, [...] den Charakter einer *petitio principii* [...] besitzt: Denn dass alle endlichen Entitäten und ihre Handlungen durch ein Sollen, d.h. durch einen sie normierenden göttlichen Willen, bestimmt werden, wird [...] nicht mehr rational begründet, sondern mit dem christlichen Glauben bereits vorausgesetzt“<sup>253</sup>.

Schon Augustins recht problemloser Identifikation von Gott und Wahrheit ist entgegenzuhalten, dass er nicht das Dasein Gottes erwiesen hat, sondern „höchstens das Dasein einer an sich bestehenden, vom erkennenden Subjekt unabhängigen Wahrheit“, von der nicht einmal erwiesen, sondern vorausgesetzt wird, dass sie unveränderlich und ewig ist<sup>254</sup>. Allerdings macht Augustinus in der Wahl seiner Beispiele sowie am Ende des Beweisgangs in *De libero arbitrio* II 39 deutlich, dass er sich der Unterschiede der Wahrheiten und der Unangemessenheit philosophischer Wahrheitstheorien in Bezug auf die eine, besondere, personale Wahrheit, die Gott ist, ebenso bewusst ist wie der Vorläufigkeit und bleibenden Unsicherheit seines Arguments. Nietzsches Identifikation von Gott und Wahrheit ist deshalb Rosenzweigs Variante gegenüberzustellen: „Die Wahrheit ist nicht Gott. Gott ist die Wahrheit“<sup>255</sup>. Auch Anselm ist sich wohl bewusst, dass eine Aussagenwahrheit selbst „nicht Gott ist“ (DV 10) und dass er durch den Bezug auf die Gerechtigkeit seine Wahrheitslehre jeder Beschränkung auf die theoretische Vernunft allein enthebt<sup>256</sup>. Der Vorwurf philosophischer Schwäche kann also zumindest das alethologische Argument Augustins und Anselms, gerade aus dem Kontext der Lehre von Glauben und Wissen und im Bewusstsein ihrer wahren Intentionen, nicht treffen: es wird kein Argument für eine säkulare Vernunft im modernen Sinn angestrebt, sondern Glaubenserhellung aus einem grundsätzlich theistischen Verständ-

<sup>253</sup> Enders 2001, CX. Die Auffassung von der Einheit der Wahrheit meint letztlich „den Grund aller Wahrheit“ (DV 10) bzw. den Wahrheitssetzer: sie gründet in der theoteologischen Ontologie Anselms, in der Annahme einer rechten, rationalen Ordnung, die einem Welterschöpfer zugeschrieben wird. – Ähnliches gilt wohl auch für die Ansätze einer Wahrheitswertlogik („logica aeterna“) – die die vom *common sense* zusagbare Aussagen- und Erfahrungs-, Satz- und Sachwahrheit auf ein, nur durch einen „holistischen Zugang“ erschließbares transzendentes Fundament zurückführt (z.B. Livi 2002) – sowie den Gedanken der Vernünftigkeit der Offenbarung und den daraus resultierenden ‚epistemologischen Status‘ des Glaubens, den nach Livi 1999, 7 FR zu ihrem philosophischen Kernthema macht.

<sup>254</sup> Weischedel 1994, 110. – Vgl. auch den Einwand von Sokolowski 1995 gegen die transzendente Rekonstruktion Anselms bei Rahner und Lonergan, die die Einsehbarkeit der Welt mit dem vom Menschen erfahrenen Verlangen nach Erkenntnis verbindet, das nicht eher Befriedigung finde, als es zum Unendlichen gelange. Mehr noch als beim Aufweis der Wahrheit – der Eigenschaften wie Unendlichkeit zukommen – als Erkenntnisbedingung geht es hier darum, eine metaphysische Naturanlage als Element der *conditio humana* zum Beweis der Existenz Gottes zu nutzen. Sie wird dann als real erfahrenes „desire for infinity and the search for unrestricted intelligibility“ gefasst, das nur in Gott seinen faktischen Grund haben kann. Nach Sokolowski trägt ein solches Argument aber nur im Rahmen eines Schon-Glaubens: „the transcendental method does not accept the pagan state of mind as a real possibility with a kind of closure and completeness and obscurity of its own“ (109).

<sup>255</sup> Rosenzweig 1988, 429.

<sup>256</sup> Verwey 2009, 94; s.a. Göbel 2009, 66ff.

nis der Vernunft. Zugleich argumentieren Augustinus wie Anselm aus einem theologischen Bewusstsein der eigenen Begrenztheit, anstatt philosophisch nur begrenzt gültige Argumente für das Dasein Gottes zu präsentieren.

Im Blick auf Anselm ist allerdings fraglich, ob die ‚alethologisch-transzendente‘ Interpretation des ontologischen Arguments überhaupt nötig ist. Sein Gott-Denken lässt sich auch mit einem einfachen Rückgriff auf das kosmologische Argument in Reinform verstehen, was aus dem – gedanklich, textuell und biographisch belegbaren – Zusammenhang von M und P erhellt. Schon eine weitere, an das alethologische Argument zu richtende Frage verweist darauf, dass auch das ontologische Argument *als solches* nicht alethologisch gerettet zu werden braucht, sondern eher kosmologische Implikationen hat. Kritik am alethologischen Argument aus dem Horizont propositionaler Wahrheitstheorien stellt in Frage, ob Wahrheit überhaupt Seinsgröße ist. Wahrheit ‚ist‘, wenn Aussage und Sein korrespondieren. Damit wird letztlich auch der Anspruch, *über Gott* die Wahrheit zu sagen, nicht nur auf die Wahrheit, sondern auf das (vorgängige) Sein Gottes – und eine Art ‚Erfahrungsurteil‘ darüber – zurückgeführt. Gerade in diesem Sinn ist auch das alethologische Argument vom kosmologischen Argument abgeleitet, sofern es Gottes Sein selbst in den Blick nimmt. Es geht also viel konkreter: mein Rekonstruktionsvorschlag zu Anselms Argument kann den Gedanken einer „unthematischen“ Mit-Erfahrung des Absoluten übernehmen, deutet diese allerdings als indirekte Gottes- insofern Seinerfahrung bzw. als Schluss vom Erfahrenen auf dessen Grund.

### 3.2.3.2 ‚Kosmologische‘ Rekonstruktion des ‚ontologischen‘ Arguments

Meine Zentralthese nimmt die bereits dargestellte Einheit des anselmischen Gottesbegriffs auf. Damit muss aber auch das IQMCN in den Kontext der zuerst in M entfalteten philosophischen Theologie Anselms zurückgeholt werden. Dass M und P im Wesentlichen eine gedankliche Einheit darstellen, ist inzwischen – gegen die Annahme eines radikalen Bruchs – von zahlreichen Interpreten hervorgehoben worden<sup>257</sup>. Damit wird aber auch die Einordnung Anselms in die Geschichte der beiden Gottesbeweisstrategien „a posteriori/kosmologisch“ und „a priori/ontologisch“ fraglich. Tatsächlich nennt Anselm selbst die einzig grundlegende Differenz zwischen den beiden Werken: in M wurde als „Meditation über die Vernünftigkeit des Glaubens“ eine „Kette vieler Argumente“ präsentiert, während P zum „unum argumentum“ gefunden habe, was aber die Gedanken des wenig früheren Werks nicht ungültig macht (P Pr)<sup>258</sup>.

---

<sup>257</sup> Dazu Maccagnolo 1975; Southern 1990, 127 spricht von einem „supplement to the Monologion“; s.a. Sciuto 2002, 244, der jedoch eine Differenz in Methode und Absicht hervorhebt: die Glaubensmeditation von M wolle Gott nur „beweisen“, während die Kontemplation von P, die bei einer intellektuellen Unzufriedenheit anhebt, auch verstehen und Gott „finden“ wolle.

<sup>258</sup> Dass die beiden Werke in Inhalt (göttliche Natur, Personen, Inkarnation) wie Methode (Vernunftnotwendigkeit, „sola ratione“) grundsätzlich übereinstimmen, unterstreicht Anselm auch in EIV 6. Und selbstverständlich bezieht er sich auch später immer wieder auf die argumentative Kraft des früheren Werks. Mehr noch: M ist „in systematischer Sicht“ derart „Anselms Hauptwerk“, dass fast *alle* „späteren Arbeiten als Weiterführungen bzw. Präzisierungen“ zu verstehen

### 3.2.3.2.1 Einheitliche Ontologie und kosmologische Theologie in Monologion und Proslogion

Der Gottesbegriff von M wurde bereits vorgestellt. Jetzt ist kurz auf Anselms Strategie zum Erweis der Existenz Gottes zu schauen. Dazu bedient er sich in M einer aposteriorischen, kosmologischen Argumentation, die er in vier Varianten durchführt<sup>259</sup>. Alle nehmen ihren Ausgang bei der täglichen Erfahrung des Menschen, der das Sein in verschiedenen Qualitäten wahrnimmt, die einen Seinsgrund verlangen, ein transzendentes Prinzip, ein Unbedingtes, durch das die endlichen, erfahrbaren Dinge der Welt Anteil an dem haben, als das Menschen sie erfahren (z.B. gut/Güte: M 1). Besonders interessant ist M 3, wo Anselm vom Sein selbst ausgeht, um zu seinem Grund vorzudringen. Die Bedeutung der „*summa natura*“ liegt sowohl darin, dass sie seinsmäßig als in sich allein stehend qualifiziert wird, als „*esse subsistens*“ (M 4), als auch in ihrer qualitäts- und seinsgebenden Rolle. In den folgenden Kapiteln vertieft Anselm die für den gedanklichen Horizont des kosmologischen Arguments so entscheidende Ontologie mit der Unterscheidung zwischen dem bedingten Sein der Welt und dem unbedingt-notwendigen Sein Gottes. Während das kontingente Seiende „*per aliquid (aliud)*“ ist (M 6), ist Gott, das „*summum ens sive subsistens*“ (M 4), allein „*per/ex se*“ (M 6, vgl. M 3). Diese Unterscheidung ist metaphysisch-ontologischer und zugleich theologischer Kern des Werks. Die beiden Seinsweisen stehen nun nicht beziehungslos nebeneinander, sondern das kontingente ist *durch* das notwendige Sein (M 5, M 7: Partizipationsprinzip<sup>260</sup>), es hat in ihm seinen Seinsgrund. Es ist von ihm „gemacht“ und wird von ihm „erhalten“ (M 13). Das „höchste Wesen ist in und für alle, und alle Dinge haben ihr Sein aus, von und in ihm“ (M 14). Also: ein kosmologisches Argument für Gott; für Anselm ist von der ‚Wirkung‘ Gottes her zugleich seine Existenz erwiesen.

Diese Ontologie ist nun in P vorausgesetzt. Das wird in der schon im Vorwort explizit gemachten Aufnahme und Weiterführung des Gottesbegriffs deutlich – auch das neue Werk soll, wie M, beweisen, „dass Gott in Wahrheit ist und dass er

---

sind (Verweyen 2009, 93). Einen Vergleich von Inhalt und Struktur von M und P bietet Kienzler 1997, 100f. unter Rückgriff auf Gilbert 1984, 13-19 und Corbin 1992, 126-132.

<sup>259</sup> Die Frage, um wieviele verschiedene Argumente es sich tatsächlich handelt, ist kontrovers diskutiert worden; Röd 1992, 23ff. betont jedenfalls, dass es Anselm vor allem um den Aufweis der Einzigkeit des höchsten Wesens geht. – Anselms Gedanken sind (weil er von der Güte, Größe und vom Bessersein Gottes spricht) auch als axiologischer Beweis interpretiert worden (der aus dem Streben des Menschen nach Wertverwirklichung auf einen höchsten Wert [ein höchstes Gut] und damit auf Gott schließt, da irdische Werte bedingt und endlich bleiben), z.B. bei Vuillemin 1971, Recktenwald 1998. Voraussetzung dafür ist, dass in Platons Sinn Seins- als Wertstufen gelten. Umgekehrt kann aber auch der Begriff der göttlichen Güte, Größe und Überlegenheit eine Bedeutung erhalten, die eher Seinsgröße (Seinsmächtigkeit) bezeichnet, als dass sie moralischer Begriff wäre. Das scheint auch für Anselm zu gelten. Das axiologische Argument steht i.d.R. dem eudaimonischen oder moralischen Argument nahe; Anselms Terminologie hingegen zielt auf den kosmologischen Gedanken. Gleichwohl können „*Pessere e il valore*“ die beiden Pole von Anselms Denken bleiben (das hat Sciuto zum Leitmotiv seiner Anselm-Interpretationen gemacht, vgl. etwa 2002, 302; ihm folgt Goebel 2001).

<sup>260</sup> Zur näheren Bestimmung der Partizipationstheorie Anselms vgl. Rogers 1997, 91-112; zur Debatte um Anselms Partizipationslehre (und seinen „augustinischen Neuplatonismus“) zwischen Schmitt und Flasch s. Rieger 2007, 579f.

das höchste Gut ist, das keines anderen bedarf und dessen alles bedarf, um zu sein und sich wohl zu befinden“ (P Pr) –, und es wird im Haupttext des Werks vor allem durch die mehrfache Bezugnahme auf den Gedanken der *Notwendigkeit* und terminologische Anknüpfungen an M unterstrichen, die kaum ohne eine auch inhaltliche Verankerung in dessen kosmologischer Seins- und Gotteslehre verstanden werden können und mehr als Denknötwendigkeit bezeichnen.

Das geschieht zuerst, wie bereits gesehen, in P 3. Allerdings mag hier, wie etwa Schripf meint, noch fraglich sein, ob es nur um die Denknötwendigkeit Gottes geht oder auch um eine tatsächliche Seinsnötwendigkeit, also darum, dass das IQMCN notwendig *ist*. Schripf liest folgendermaßen: „Es ist jedenfalls in der Weise in Wahrheit etwas, dass von ihm nicht einmal gedacht werden kann, es sei nicht etwas“<sup>261</sup>. Der lateinische Wortlaut dieser Stelle – „quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse“ – lässt sich aber auch anders lesen: „Das existiert so schlechthin wahrhaft, dass sein Nicht-Sein nicht einmal gedacht werden kann“<sup>262</sup>. Obwohl nur in der Nuance des Nicht-Seins und Nicht-Etwas-Seins unterschiedlich – und obwohl es natürlich dabei bleibt, dass dieses Seiende noch „gedacht“ wird –, kann es damit schon um ein Seiendes gehen, das als solches notwendig existiert.

P 5 ist klarer. Hier sagt Anselm, was im kosmologischen Argument mit Seinsnötwendigkeit im eigentlichen Sinn gemeint ist, und zwar in expliziter Aufnahme der Bestimmungen des göttlichen Seins aus M. Beide Werke sind von derselben Einsicht in das Dasein Gottes getragen: in P 5 definiert Anselm die Bedeutung des Gottesbegriffs als „quo nil maius valet cogitari“, womit er die Formel von P 2 aufnimmt. Dann erläutert er, was dieser Begriff ontologisch für das Sein Gottes bedeutet, und er benutzt dafür die in M 3ff. entwickelte Theo-Ontologie des „summum ens“, „ens subsistens“ und „ens per et ex se“; Gott ist, so heißt es nun, „summum omnium solum existens per seipsum“<sup>263</sup>. Spätestens hier ist also auch in P die Nötwendigkeit Gottes als Seinsnötwendigkeit erklärt, die in M aus dem kosmologischen Gedanken hergeleitet und begrifflich als Aseität gefasst wurde<sup>264</sup>. Sie ist aber auch Grund alles anderen Seins: P 5 unterscheidet gerade darin ausdrücklich zwischen kontingenten Seienden und Gott, dass dieser „durch sich existiert“, während jene von anderem her sind (und dieses andere ist das notwendig Seiende, Gott). Diesen Unterschied stellt Anselm auch im Folgenden mithilfe von Begriff-

---

<sup>261</sup> Schripf 1994, 69.

<sup>262</sup> So etwa Schmidt 2003, 108; ähnlich übersetzt Schmitt 1962: „Das existiert schlechthin so wahrhaft, dass auch nicht gedacht werden kann, dass es nicht existiert“.

<sup>263</sup> S.a. P 14 u.a. Wie bereits in Kap. 2.3.1 gezeigt, greift Anselm auch nach P 2 terminologisch wieder auf den alten Gedanken des höchsten Wesens zurück – nun allerdings verstanden im Sinn des IQMCN.

<sup>264</sup> Es geht also auch nicht nur um die ‚logische Seinsnötwendigkeit‘, die aus begriffslogischen Gründen Gottes Sein als notwendig herleitet. Die Behauptung von Logan 2009, 86, Anselm operiere im Haupttext gar nicht mit dem Nötwendigkeitsbegriff, sondern erst in R, auf Gaunilo und dessen Modalsprache eingehend, wird Anselm also höchstens der Sprache (Anselm benutzt nicht die modernen Begriffe „notwendig-kontingent“, wie übrigens schon Hartshorne 1965, 7 unterstrichen hat), nicht aber der Sache nach gerecht; vgl. Goebel 2009, 8-14. Dazu kommt bei Anselm die in CDH behandelte Frage der Nötwendigkeit bzw. Nichtnötwendigkeit des *Handelns* Gottes, die er nach dem *convenientia*-Prinzip und mithin als Wesensexplikation erklärt; in diesem Kontext benutzt Anselm immer wieder Begriffe wie „necessitas“.

lichkeiten heraus, die eindeutig ontologisch zu verstehen sind und einerseits Kontingenz, andererseits Notwendigkeit, Unbedingtheit und absoluten Selbststand beschreiben und dazu auch Seinsqualitäten wie Unendlichkeit (Anfangs- und Endlosigkeit) und Ungeteiltheit heranziehen<sup>265</sup>. Die Denkregel der Unüberbietbarkeit ist damit noch einmal klar ontologisiert.

Noch deutlicher wird dieser Hintergrund in der Antwort Anselms auf Gaunilos Einwände.<sup>266</sup> Zunächst ist bezeichnend, dass Anselm sein Argument *erläutern* muss, aber auch, dass er dankbar die Gelegenheit annimmt, dies zu tun. Vielleicht hat er, in der Begeisterung über die Formel des IQMCN<sup>267</sup>, die Beweiskraft für jene aus den Augen verloren, die sich nicht wie er lange Zeit mit dem Gedanken beschäftigt haben, und zwar aufgrund der Reflexionen, die er in M niedergeschrieben hatte. Die Darstellung dieses gedanklichen Bezugs holt Anselm spätestens jetzt nach. Wesentlich ist dabei die Betonung der Besonderheit des Gottesbegriffs und der ontologischen Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf. Diese Einzigartigkeit war in P 3 hauptsächlich benannt worden; die „wahrhafteste Existenz“ Gottes<sup>268</sup> und die Unmöglichkeit, seine Nicht-Existenz zu denken, waren noch nicht eindeutig zugeordnet worden. Im Anschluss an P 3 und 5 wird nun die besondere Seinsweise Gottes weiter unter Rückgriff auf Grundgedanken des kosmologischen Arguments der in M entwickelten Ontologie als Seinsnotwendigkeit illustriert, so dass eben „alles, was als nichtseiend gedacht werden kann“, nicht als das IQMCN in Frage kommt (R 5<sup>269</sup>); Seinsnotwendigkeit kommt nur Gott zu, der jenseits der Differenz von Denken und Sein ist, nicht einem beliebigen endlichen Wesen (oder Gaunilos ‚vollkommener Insel‘), sei es auch noch so ‚groß‘.

<sup>265</sup> Vgl. auch P 4, 13 und schon P Pr. Sokolowski 1995, 8 sieht diese Differenz als implizite, zusätzliche Prämisse des IQMCN-Arguments.

<sup>266</sup> Der argumentative Nachteil des Rückgriffs auf P 5 könnte darin bestehen, dass das Kapitel außerhalb des Existenzerweises selbst steht; andererseits steht für Anselm die zunächst in P 2-4 behandelte Frage, *ob* Gott sei, in engem Zusammenhang mit der in den folgenden Kapiteln behandelten Frage, *wie* Gott sei, und ist davon nicht zu trennen. Von der Formel des IQMCN her wird ja der ganze Rest entwickelt (Sciuto 2002, 236.428). So schließt P 5 mit „igitur“ unmittelbar an das Vorhergehende an, fasst zusammen und wiederholt die Gottesbegriffsformel in der komprimierten Form.

<sup>267</sup> S.a. *Vita* I 26; vgl. Evans 1978, 134: „The *Proslogion* is shot through with the light of Anselm’s excitement at his discovery of the ontological argument. He breaks off his exposition frequently to address himself to God in prayer”; er schreibt mit „sometimes frenetic joy“ (137).

<sup>268</sup> Dem ersten Teil von Anselms Satz („Du allein besitzt somit am wahrhaftigsten von allem und deshalb am meisten Existenz“) scheint im zweiten Teil („weil alles, was sonst noch existiert, nicht so wahrhaft und deswegen in geringerem Maße Existenz besitzt“) eine Begründung zu folgen; in Wirklichkeit wird aber nur wiederholt, was über die Besonderheit Gottes gesagt wurde, indem ihm die anderen Seienden unter der gleichen Rücksicht gegenübergestellt werden. – Schon Stolz 1934 hat darauf hingewiesen, dass Anselm im Rekurs auf die augustinische Formel „vere esse“ nicht das Dasein Gottes, das ihm klar ist, sondern seine besondere Daseinsweise thematisiert; s.a. Molinaro 1990.

<sup>269</sup> Mit Bezug auf P 3 und 5 weist Anselm Gaunilo darauf hin, dass dieser der Unterscheidung zwischen Gott und kontingenten Seienden nicht genug Beachtung geschenkt habe; es geht nicht um das höchste Wesen innerhalb einer bestimmten Klasse von (endlichen) Seienden, sondern um den besonderen Fall des höchsten schlechthin, des notwendigen Seienden. P 3 meint also das notwendige und deshalb einzig(artige) Wesen (vgl. Hartshorne 1965, 30).



Ausdrücklich nimmt Anselm auf die Genese seines Gottesbegriffs Bezug. Der – im Anschluss an Gaunilo und Thomas – noch immer häufig gemachte Einwand, dass keineswegs jeder unter Gott das IQMCN verstehe<sup>270</sup>, übersieht, dass es sich hier um den philosophischen Versuch handelt, den einzig angemessenen Gottesbegriff in eine universal gültige Formel zu fassen. Freilich muss diese von jedem, der Gott zu denken sucht, nachvollzogen werden; das aber ist leichter, als es den Anschein hat, wenn dieser Begriff eben keineswegs ohne vorhergehende Erfahrung auskommen muss, sondern ‚nur‘ die Kontingenzerfahrung zum Ausdruck bringt und damit a posteriori gebildet ist<sup>271</sup>. Genau das stellt Anselm in seiner Antwort auf Gaunilos Einwände explizit fest. Es besteht überhaupt kein wesentlicher Unterschied etwa zu Thomas’ *quinque viae*: nur im Ausgang von den Dingen der Welt – Anselm verweist auf Röm 1,20 – ist etwas über den unsicht-baren Schöpfer, also den Seinsgrund allen Seins, auszusagen (R 8). In der Zurückweisung von Gaunilos Kritik hebt Anselm allerdings weniger auf den Grundgedanken des kosmologischen Arguments ab, den er in M 3 entfaltet hatte und den Thomas im *dritten Weg* beschreibt, sondern auf das Argument von M 1 und rückt in die Nähe von Thomas’ *viertem Weg* („ex gradibus“). Anselm erläutert, wie es sehr wohl möglich ist, den Begriff des „Größten“ zu bilden, und zwar im Ausgang von den Dingen der Welt, bei denen, der platonisch-christlichen Stufenontologie gemäß, Seinsgrade erfahren werden, von denen man mittels Vergleich und „Aufstieg“ zu dem Höchsten gelangt (R 8). Kurz: Anselm zeigt, dass er in der Bildung seines Gottesbegriffs, also der wesentlichen ‚Prämisse‘ des Arguments<sup>272</sup>, nicht rein a priori vorgeht, sondern a posteriori operiert, im Ausgang von der Erfahrung der Seinsdinge. „From the objects of our experience we are able to form some notion of a being than which a greater cannot be conceived“; dies ist nicht eine „innate idea, but [...] grounded in our understanding of ‚greater‘ which originated in our experience of a hierarchy of perfection among sensible things“<sup>273</sup>.

Unser Befund wird durch weitere Beobachtungen ergänzt, darunter linguistische und sprachphilosophische Erwägungen. Dass es Anselm nicht bloß um einen reinen Vernunftbegriff geht, sondern immer schon um einen Gehalt, hat z.B. Recktenwald, unter wiederholtem Rückgriff auf DV, in einer Sprachanalyse der Erkenntnisverben gezeigt, die Anselm in Bezug auf das Göttliche verwendet. Das gilt auch für den spezifischen Gottesbegriff in P. So wird auch auf der noetischen Metaebene

<sup>270</sup> Vgl. S.th. I 2,1ad2; s.a. Bencivenga 1993, 15ff. und zuletzt Logan 2009, 117. Der Einwand zielt auf die Unzulänglichkeit jedes menschlichen Begriffs von Gott, um seine Existenz positiv zu beweisen, berührt aber nicht die Möglichkeit, expliziten Atheismus zurückzuweisen.

<sup>271</sup> Verwey 2000, 84 argumentiert direkter gegen Thomas’ Einwand: Anselms Verfahren sei „fundamentaltheologisch. Es zielt ab auf die rationale Explikation der im genuin christlichen Glauben gemachten Voraussetzungen“; dagegen argumentiere erst Thomas „religionsphilosophisch, wie es dem Gespräch unter Vertretern verschiedener Religionen über eine mögliche gemeinsame Diskussionsbasis entspricht“.

<sup>272</sup> „Prämisse“ ist hier nicht im formal-technischen Sinn gebraucht, wonach es einen Teil des Arguments selbst bezeichnete (vgl. Weingartner 1991, 37ff.).

<sup>273</sup> Brown 2001, 35.38, der (mit Verweis auf Parallelen zu Platon, Aristoteles, Augustinus) den Vergleich mit Thomas anstellt; s.a. Pegis 1970, Recktenwald 1998, 93ff. Sciuto 2002, 300 meint allerdings, dass es sich hier um „solo una concessione“ handle und Anselm von der unmittelbaren Einsehbarkeit und Gültigkeit des IQMCN überzeugt bleibe.

ne deutlich, dass die Erkenntnis des IQMCN, die ein „Schauen“-Erkennen („intelligere“) ist, eben keinen bloß abstrakten Begriff postuliert, sondern bereits einen Gehalt weiß bzw. intuitiert<sup>274</sup>. Der „Realitätsgehalt des Erkannten“ aber wird erkannt, „indem das Erkennen außen, am Sein oder Nichtsein der Dinge, Maß nimmt“<sup>275</sup>. Und Staley schlägt vor, Anselms Äußerungen zur Bestimmung eines reinen Begriffs bzw. einer Definition „per se“ auf die Relativkonstruktion von P 2 anzuwenden, die somit keinen a priori-Begriff darstellen könne<sup>276</sup>. Es geht also nicht allein um einen „inhaltsinvarianten“, analytischen „Existenzbeweis aus dem Begriff“<sup>277</sup>, sondern immer schon um einen aus Welterfahrung gebildeten und als seiend erkannten Gottes-Begriff.

### 3.2.3.2.2 Überlegungen zur Rekonstruktion des ontologischen Gottesbeweises: die Herkunft des Gottesbegriffs aus der Kontingenzerfahrung

Obwohl also Anselms Argument bei einem *Begriff* seinen Anfang nimmt, handelt es sich dabei nicht um ein wirkliches „a priori“<sup>278</sup>. Sonst hätte auch der in M entfaltete Gedanke (und jedes kosmologische Argument) ein apriorisches Element, während P *explizit* vom Gottes-Begriff, dem IQMCN, ausginge. Sowohl hier als auch in den Beweiswegen in M bezieht sich Anselm ja darauf, wie bzw. was „man Gott nennt“<sup>279</sup>. Tatsächlich ist damit eine wesentliche Übereinstimmung zwischen den beiden Werken – und zugleich eine mehrfache (aposteriorische) Erfahrungsgrundlage – angezeigt: in der religiösen wie denkerischen Tradition, aus der er den Begriff der höchsten und vollkommenen Natur übernimmt. Er wird aber von Anselm dar-

<sup>274</sup> Recktenwald 1998, 82.87ff.106ff.; vgl. Kohlenberger 1972, 158ff., Schimpf 1994, 21.

<sup>275</sup> Kienzler 1997, 86. Dort auch zur (oft diskutierten, schon von Gaunilo aufgeworfenen) Frage der Unterscheidung Anselms zwischen „cogitare“ und „intelligere“ (vgl. P 4, PI 2.4, R 4); s.a. Southern 1990, 131; Sciuto 2002, 293ff.

<sup>276</sup> Staley, der – in einer derzeit (2012) noch nicht veröffentlichten – Arbeit anhand verschiedener Überlegungen den aposteriorischen Charakter der *Proslogion*-Formel darstellen will, bezieht sich hier auf DG. – Schließlich besteht, wie hier nur angedeutet werden kann, die Möglichkeit einer *historischen Vermittlung* von Anselms *unum argumentum*, das möglicherweise bisher wenig beachtete, konkrete Vorläufer hat, bei denen ebenfalls Versuche apriorischer Theologie aposteriorisch bedingt sind, sogar in einem interreligiösen Kontext. So hat Naab 2009, 278-282 dargelegt, dass Anselm schon im Grundgedanken der *fides quaerens intellectum* von der jüdischen Theologie seiner Zeit beeinflusst gewesen sein mag, die nämlich aus dem Glauben ableitete, dass sich der Mensch auch um die Erkenntnis Gottes bemühen solle (da die Vernunft als göttliche Gabe verstanden wurde). Zweitens versuchten auch jüdische Theologen, von denen Anselm wahrscheinlich Kenntnis gehabt hat, Gottes Existenz aus einem operationalen Gottesbegriff zu beweisen – sie konnten dabei aber wohl ebenso wenig gänzlich a priori vorgehen wie Anselm. Naab nennt Yūsuf al-Basīr, der sich in seinem *Buch der Unterscheidung* auf die göttlichen Attribute und darunter v.a. auf die Handlungsfähigkeit konzentriert.

<sup>277</sup> Recktenwald 1998, 114 mit Schönberger 1989, 39.

<sup>278</sup> Das vermeintlich ‚apriorische‘ Element (Gottesbegriff als axiomatischer Grund des Arguments) betont Sciuto 2002, 236 im Blick auf Einheit und Verschiedenheit zwischen M und P.

<sup>279</sup> Vgl. P 2, M 1. Ähnlich geht Anselm, wie gesehen, in CDH vor. Sowohl bei Anselm als auch bei Thomas zielt diese Identifikation nicht allein auf den Gott der religiösen Tradition, sondern ist auch philosophisch angemessen für das jeweils erreichte Ziel des Gedankenwegs zum Aufweis des Unbedingten.

in gedanklich nachvollzogen, dass er in Übereinstimmung mit der eigenen philosophischen Grunderfahrung gebracht wird.

Der Begriff ist nicht denkbar ohne Bezug auf die Erfahrung des kontingenten Seins. Denn er ist, zum einen, Gegenentwurf der Bestimmungen der Kontingenz, in der wir uns und die Welt täglich erfahren: abhängig, bedingt, endlich, nicht notwendig (aus sich), sondern von anderem seiend, eben zufällig oder kontingent. Doch der Begriff des Göttlichen als Unbedingten ist nicht nur gedanklicher Negativ-Entwurf zu etwas Erfahrenem, ohne dass man ihn nicht ‚ausdenken‘ könnte. Er ist auch Ergebnis eines Schlusses auf den Grund dieses täglich erfahrenen Seins. Darauf verweist Anselm in der Darstellung des Seinsunterschieds zwischen Gott und Welt, die er in P und R liefert: die Welt ist nicht nur kontingent, Gott notwendig, sondern die Welt ist abhängig *von Gott*. Dass derartige Reflexion „kosmologischer Gottesbeweis“ genannt wird, bezeichnet im Grunde zunächst die Suche nach einer Erklärung des Weltseins (Kosmos), auch ohne die erklärte Absicht, Gott zu beweisen. Ein wirklicher Gottesbegriff aber ist nie nur abstrakter Denkinhalt (dies ist nur *eine* Bedeutung des Worts „Begriff“), sondern bewahrt stets die Erfahrung, „in der er letztlich begründet ist“; wenn er auch nicht Gott direkt erfährt, so sieht er doch gerade nicht „von der Existenz ab“, sondern hat sie zuvor so erfahren, dass „Begriff“ hier, in der zweiten Bedeutung des Wortes, tatsächliches „Begreifen eines Dings“ ist<sup>280</sup>.

So hat Weissmahr Anselm gegen Kants Kritik verteidigt und auf die indirekte bzw. unthematische Erfahrungsgrundlage in der Genese des Gottesbegriffs verwiesen. Ein Begriff im genannten Sinn ist „Ausdruck einer Erfahrung, der zwar als Ausdruck unvollkommen ist (umsomehr bei Gott), doch das Erfahrene grundsätzlich nicht verfehlt“. Daraus „folgt zwar nicht notwendig die bewusstseins-transzendente Existenz genau dessen, was der Begriff in klarer Ausdrücklichkeit (als abstrakten Denkinhalt) darstellt, wohl aber, dass es all das wirklich gibt, *was als erfahrene Grundlage dafür nötig ist, dass der Begriff (der Gedanke) überhaupt gebildet werden kann*“. So folgt z.B. „daraus, dass ich mir 100 Mark denke, [...] keineswegs, dass es in meiner Kasse 100 Mark gibt“. Dieses Zugeständnis an Kants Kritik ist jedoch zu ergänzen: „Wohl aber setzt die Tatsache, dass ich die 100 Mark denken kann, voraus, dass ich aus Erfahrung weiß, was die Deutsche Mark ist, und dass ich Erfahrungen mit abgezählten Mengen gemacht habe, aus denen ich verstehen kann, was die Zahl 100 bedeutet“. Schließlich muss auch die *Erfahrung von Existenz* an sich bereits gemacht worden sein. „Daraus also, dass ich mir die 100 Mark denke, folgt, dass es überhaupt eine gewisse Menge von Deutscher Mark gibt“. Zwar kann man sich übertrieben große Mengen ‚ausdenken‘, aber „die Grundlagen des Gedachten, die einzelnen Elemente müssen erfahren werden. Was gar keine Grundlage in der Erfahrung hat, kann auch nicht gedacht werden“.<sup>281</sup>

---

<sup>280</sup> Weissmahr 1994, 98ff. (daraus auch die Zitate der folgenden Absätze), dessen ‚transzendentalles‘ Vorgehen sich nun weitgehend mit unserer Rekonstruktion deckt. Ähnlich auch Brown 2001, 41 unter Bezug auf Anselms Erläuterungen in R 8.

<sup>281</sup> Auch die platonischen Voraussetzungen Anselms (Seinshierarchie) unterstreichen dies: damit wird selbst Phantasmen noch „some degree of being“ zugestanden. Demnach steht Anselms Seinsgröße „in re et intellectu“ noch bei den Dingen, die bloß „in intellectu“ sind, kein gänzlich Nichtsein gegenüber, nur ein Wenigersein (Southern 1990, 132ff.).

Im Blick auf das Absolute heißt das für Weissmahr freilich auch, dass dessen Begriff nicht nur – weder begrifflich noch in Erfahrung und Schluss – negativ erfahren wird, sondern dass ihm auch eine – „irgendwie“ geartete – positive Erfahrung zugrunde liegen muss. „Der in unserem Bewusstsein anwesende Gedanke des Absoluten kann nämlich nicht allein in der vielfältigen Erfahrung von Endlichem [...] begründet sein. [...] Das, im Vergleich zu welchem nichts Größeres gedacht werden kann, das schlechthin Absolute, das in jeder Hinsicht Unendliche kann nicht durch die Addition von Endlichem erreicht werden“. Allerdings ist der Begriff oder „Gedanke des Absoluten“ ein *besonderer* Begriff, der sich von allen anderen unterscheidet. „Es gibt keinen Begriff des Absoluten“ im Sinn des abstrakten Denkinhalts, „durch den wir die ‚Natur‘ oder das ‚Wesen‘ des Absoluten in einer allgemeinen Weise erfassen würden. Einen ‚Begriff‘ des Absoluten gibt es nur als eine in seiner Bedeutung nicht eindeutig festlegbare sprachliche Darstellung der Erfahrung des Absoluten“. Der Grund dafür liegt in Folgendem: „Dem Absoluten begegnen wir niemals in der Weise eines begrenzten Gegenstands, das Absolute wird nie thematisch (als direkt angezielter Inhalt) erfahren. Dafür wird es aber stets, in jeder Erkenntnis welcher Wirklichkeit auch immer, miterfahren. Es ist uns unthematisch, in der ‚transzendentalen Erfahrung‘ oder hintergründigen Seinserfahrung in jedem Fall gegeben und kann durch eine Reflexion auf die Bedingungen gewisser im Erkenntnisvollzug sich darstellender Momente aufgewiesen werden“. So ist das Denken des Absoluten ein Hinweis darauf, dass man es erfahren hat. Das gilt auch für Anselm. Sein Gottesbeweis ist „nichts anderes als eine originelle Entfaltung der Seinserfahrung und als solcher, wenn auch in seiner Kürze leicht missverständlicher, doch grundsätzlich stichhaltiger Beweis dafür, dass es Absolutes gibt“. Freilich sei im Blick auf Anselm ergänzt: der ‚Beweis‘ besteht darin, dass er in P durch die Entfaltung seines Arguments *seine Gotteserfahrung unter Beweis stellt*, welche er schon (und vor allem) in M denkerisch (entlang der Linien des kosmologischen Arguments) nachvollzogen hat. So belegt Anselm maximal, dass man Gott ‚erfahren‘ kann (und damit, dass Gott existiert); der Beweis liegt aber nicht allein im P 2- Argument als solchem. Auch Weissmahr kommt aber zu unserem Schluss, dass Anselm „nicht mehr, aber auch nicht weniger erreicht“, als was im „Kontingenzbeweis“ geleistet wird.<sup>282</sup>

### 3.2.3.2.3 Skizze einer Diskussion des kosmologischen Arguments

Da das kosmologische Argument auch im Zusammenhang unseres Entwurfs in Teil II zentral ist, soll es, über Anselm hinausgehend, noch einmal mit Schmidt zusammengefasst werden: sein Ausgangspunkt ist stets die Erfahrung, und zwar „die reflektierte Erfahrung“<sup>283</sup>. Sie zeigt, dass die Dinge der Welt (einschließlich unserer selbst) kontingent sind, d.h. endlich und abhängig; diese Seienden sind nicht ohne

<sup>282</sup> Eine ähnliche Rekonstruktion, die bei Anselm den ‚kosmologischen‘ Gedanken eines Kontingenzbeweises und nicht einen ‚ontologischen Beweis‘ sieht, bietet Verwey 1978, allerdings im cartesischen Ausgang von der (Erfahrung der) *Idee Gottes*.

<sup>283</sup> Schmidt 2003, 61. Schmidt skizziert auch wesentliche Etappen in der Geschichte des kosmologischen Gottdenkens von Anaximander, Platon und Aristoteles über Thomas zu Leibniz, Wolff, Locke.

anderes, sie existieren nicht durch sich. Diese Definition des endlichen Seienden hat ein „positives Implikat, das für sich genommen ebenfalls als Definition gelten kann: ein Seiendes, das ohne anderes Seiendes ist“<sup>284</sup>; das unendliche Seiende, das auch als notwendig, unbegrenzt, absolut bezeichnet wird. Die beiden Definitionen-gehalte, die Anselms *esse per aliud* und *esse per se* widerspiegeln, schließen sich kontradiktorisch aus.

Das endlich Seiende ist Erfahrungstatsache: zwar haben die Dinge der Welt eine gewisse, „nach ihrer Geistigkeit abgestufte Eigenständigkeit“, insgesamt ist ihre Existenz aber nicht ohne Relationen: das Endliche ist „nur in der Struktur des Teil- und Andersseins zu denken“<sup>285</sup>. Dagegen ist das Unendliche tatsächlich „zunächst nur gedacht“; doch ist dieser Begriff nicht gänzlich a priori gebildet, nicht erdacht, sondern *erschlossen*. Damit aber ist seine Existenz bereits miterschlossen. Es ist nicht zunächst nur seine „Definition negativ mitdefiniert“, worauf dann ein getrennter Erweis seiner Existenz folgen müsste<sup>286</sup>. Natürlich ist die Gewissheit des unendlichen oder notwendigen Seienden keine direkte, sinnliche Erfahrung; sie ist aber doch in der Erfahrung der sinnlich-kontingenten Welt mitgegeben, nämlich als deren ontologische Möglichkeitsbedingung oder Seinsgrund, den Theisten „Gott“ nennen. Er ist nicht nur transzendent, sondern – in einem ontologischen Sinn – ‚transzendental‘.

Dieser Begriff sei hier nur in äußerer Anlehnung an Kant (KrV B 25, B 608 u.a.) verwandt: er steht für eine *Möglichkeitsbedingung*, die selbst die Sachebene transzendiert (so dass sie auch nicht Erkenntnisgegenstand wäre) und sie erst konstituiert, bezieht sich aber nicht auf *Erkenntnis*, sondern auf das Sein. Natürlich ist in letzter Konsequenz das Sein, nämlich das objektive Vorhandensein sowohl des Erkannten wie des Erkennenden, auch Möglichkeitsbedingung von Erkenntnis: ohne Sein ist gar nichts, auch keine Erkenntnis. Insofern ist Gott in einem abgeleiteten Sinn auch ‚Erkenntnistranszendental‘. Er ist die Möglichkeitsbedingung des Daseins der Welt, kontingenter Seiender, er schafft und erhält sie. Genau das ist das Ergebnis der in P aufgenommenen Ontologie Anselms, der etwa in M 1 nicht nur nach dem Grund alles Guten fragt, sondern tatsächlich mit der „Frage nach den Möglichkeitsbedingungen unserer Rede vom Guten“<sup>287</sup> anhebt und damit zu Gott als transzendent-transzendentelem Grund dieser Rede sowie des (Gut)Seins selbst kommt. Gottes Sein ist *in seinem Verhältnis zur Welt*, wenn es ‚ziemlich‘ gedacht werden soll, weder 1.) bloße Spitze einer Seinspyramide, womit es weltimmanent bliebe (genau diese Präzisierung des traditionellen Gottesbegriffs leistet Anselms Formel)<sup>288</sup>, noch 2.) vollkommen losgelöst jenseits einer von beiden Seiten unüberwindlichen Kluft („absolut“ als „getrennt“). Vielmehr ist es 3.) ‚ontologisches

---

<sup>284</sup> Ebd.

<sup>285</sup> Ebd., 62.

<sup>286</sup> Ebd.

<sup>287</sup> Verwey 1994, 30. – Gott kann mithin linguistisches, logisches, epistemologisches, ontologisches ‚Transzendental‘ sein.

<sup>288</sup> Das ruft eindringlich R 5 in Erinnerung, wo Anselm das IQMCN vom bloß „größten Seienden“ abgrenzt. Zwar darf am Begriff des Höchsten festgehalten werden, aber nur unter der Voraussetzung, dass man dieses nicht mit einem irdisch-kontingenten Seienden verwechselt. Fraglich ist daher ein unqualifizierter Bezug auf Platons Seinspyramide (vgl. Rohls 1987, 43).

Transzendental‘ der Welt. Und in der Umfassendheit Gottes erfüllt sich ein durch-aus wesentlicher Sinn des Absolutheitsbegriffs: jener der Totalität<sup>289</sup>.

Ob das kosmologische Argument als ein voraussetzungsloser Gottesbeweis gültig ist, muss hier nicht entschieden werden. Wesentlich ist aber, seine metaphysische Bedeutung zu sehen, d.h. dass Gott als Grund des Seins nur jenseits aller weltlichen Kategorien sein kann: Gott ist eben nicht nur Anstoßgeber, verzeitlichte Erstursache, selbst Teil der Ursachenkette des Endlichen; es handelt sich nicht um eine Kausalität im naturwissenschaftlich-empirischen Sinn. Die streng metaphysische Bedeutung des Arguments ist auch im Blick auf Thomas‘ klassische Formulierung des kosmologischen Arguments (und seiner teleologischen Variante) in den *quinque viae* zu erkennen (sie wurde allerdings durch unglückliche Beispiele aus dem Bereich des Empirischen verdeckt), etwa im *zweiten Weg* („ex ratione causae efficientis“): dort geht es nicht um eine temporal „erste“ Ursache (selbst zeitliche Unendlichkeit braucht nicht ausgeschlossen zu werden), sondern eher um eine vertikale Abhängigkeit, um ein „Erstes“ der Seinsordnung nach<sup>290</sup>.

Die Diskussion des kosmologischen Arguments und seines Notwendigkeitsbegriffs muss in Kap. II.2 weitergeführt werden, im Kontext der Versuche, das kosmologische Argument der philosophischen Gotteslehre und Metaphysik mit der Kosmologie der modernen Naturwissenschaften zusammenzubringen und zur Absicherung des religiösen Schöpfungsgedankens zu verwenden. Schon jetzt aber ist klar, dass das kosmologische Argument, z.B. als Hintergrund des anselmischen Gottesbegriffs, kaum widerlegbar ist, wenn es transempirisch-metaphysisch bleibt. Dann leistet Anselm tatsächlich, wie Hartshorne insistiert, dem „empirischen Theismus“ keinen Vorschub<sup>291</sup>. Es bleibt nur die Frage nach der Bereitschaft zu, bzw. Art von, *Letzterklärungen*. Verschließt sich, wer das Argument ablehnt, schlicht der Frage nach einem transzendenten Bedingungsgrund der Wirklichkeit? Nach Copleston kann, wer das Sein als Geheimnis wahrnimmt, kaum am kosmologischen Argument der Metaphysik vorbei<sup>292</sup>. Zwar gibt es sicher genug Menschen, denen das Sein *kein* Rätsel ist. Fraglich allerdings bleibt, ob sie sich damit nicht der eingangs skizzierten, in der augustinischen Tradition und bei Anselm so nachhaltig in Erinnerung gerufenen ‚metaphysischen Naturanlage‘ verweigern. Unter den Gegenwartsphilosophen sei Russell genannt, der gar nicht zu verstehen scheint, was „Gott“ besagt, wenn er der theistischen Antwort auf die Ursprungsfrage der Welt nur entgegnet: „Wer machte Gott?“<sup>293</sup>, oder erneut die Positivisten, die schlicht annehmen, dass die Antwort

---

<sup>289</sup> Diese Umfassendheit ist bei Gott Seinsgröße. Zugleich aber ist Gott, wie Cusanus, *De docta ignorantia* I 16 (mit Bezug auf eine ‚anselmische‘ Unüberbietbarkeitsformel in I 2) festgehalten hat, gerade „weil er alles ist“, auch „keines von allem“ (im Sinn geschöpflicher Wirklichkeit).

<sup>290</sup> Copleston 1964, 87f.

<sup>291</sup> Anselms Operieren auf der Denkebene in P 2 gewährleistet ja gerade, dass jeder Rückfall in einen unangemessenen theologischen Empirismus vermieden wird. Hartshorne 1984b, 7 unterstreicht noch einmal den „logical status of the theistic question, its transcendence of observational falsification“; s.a. Goebels These eines „theologischen Idealismus, der freilich gerade keinen Antirealismus besagt“ (2001, 25).

<sup>292</sup> Copleston 1964, 93. Weiter geht Spaemann 1999, 782 für den das Sein als Personen auf einen Ursprung in Gott verweist – Person sein müsse man aber „wollen“.

<sup>293</sup> Russell 1957, 6.

„Gott“ auf die Frage nach dem letzten Grund des Seins nicht mehr sage als keine Antwort<sup>294</sup>.

Der philosophischen Theologie und der Fundamentaltheologie fällt es (im Rahmen ihres apologetisch-kritischen Auftrags) zu, die intrinsische Begrenztheit eines solchen Ansatzes aufzuzeigen. Nicht anders ist wohl auch Swinburnes Versuch zu bewerten, das kosmologische Argument wiederzubeleben, der hier beispielhaft vorgestellt sei<sup>295</sup>. Swinburne operiert wissenschaftstheoretisch. Er verweist auf grundsätzliche Probleme im Zusammenhang der Gottes-Erkenntnis, die, obwohl sie von Erfahrung ausgeht, selbst keine ‚Erfahrung‘ mehr ist. Zwar schränkt er die Gültigkeit des Arguments offensichtlich selbst ein, indem er eindeutige, auch operativ-methodische Vorklärungen macht und das Argument von vornherein in eine ‚persönliche‘ Sphäre des ‚Für-Wahrscheinlicher-Haltens‘ stellt (Kritik Mackie), doch gilt das nicht weniger für jeden apodiktischen Atheismus.

In Swinburnes „induktivem kosmologischen Gottesbeweis“ geht es „um einen Schluss von empirischen Daten auf eine Hypothese oder Schlussfolgerung, im Zusammenhang mit einem bestimmten Hintergrundwissen oder -glauben“<sup>296</sup>. Freilich ist *jedes* kosmologische Argument im Sinn des ersten Teils dieser Definition „induktiv“. Die Besonderheit der Argumentation Swinburnes liegt im Begriff der *Hypothese*. Er versteht darunter stets eine einzelwissenschaftliche und empirisch überprüfbare Hypothese. Natürlich ist Gottes Existenz selbst auch nach Swinburne nicht im gewöhnlichen Sinn empirisch überprüfbar. Dennoch meint er, die „Hypothese Gott“ werde empirisch bestätigt. Das freilich ist nur aus Swinburnes spezifischer Definition dessen erklärlich, *wie* eine Hypothese empirisch bestätigt wird: eine solche Bestätigung liege dann vor, wenn „die Hypothese durch ein empirisches Faktum wahrscheinlicher geworden ist, als sie es vorher war“; „Bestätigung“ bedeutet, „dass die Hypothese eher zutrifft (wahr ist) als nicht“<sup>297</sup>. Als mögliche Erklärung des Seins führt Swinburne nun die „Hypothese Gott“ ein, wobei er kosmologisches Argument und Schöpfungsgedanken verbindet. Mit dem Gedanken der freien Schöpfungsfat liefert die „Hypothese Gott“ zwar eine kausale, aber nicht eine

---

<sup>294</sup> Vgl. z.B. Flews Position in Flew/MacIntyre 1955, 96ff. Hier wird nicht nur Realität auf empirische Realität reduziert, sondern auch Evidenz (für die Existenz Gottes) auf direkte, empirische Evidenz seines Seins; eine mögliche indirekte ‚Evidenz‘ wie ein ‚Design‘ der Welt wird von vornherein ausgeschlossen.

<sup>295</sup> Swinburnes eigener Anspruch ist freilich größer; vgl. Swinburne 1979, 116-132. Die Darstellung des Arguments und der Kritik von Mackie 1992 folgt hier Weisser 1998, 117-133.

<sup>296</sup> Weisser 1998, 121 nach Mackie 1992, 96; den Begriff des „inductive argument“ führt Swinburne 1979, 5ff. ein. Rein religiöse Überzeugungen seien allerdings nicht mit diesem Glaubensbegriff gemeint. Freilich gibt Weisser zu bedenken, dass zwischen rein weltanschaulichem und religiösem Hintergrundwissen, das als Beurteilungsmaßstab für empirische Fakten dient, schwer zu trennen ist. So schließt Mackie Religion aus, nicht aber eine materialistisch-empiristische Grundhaltung, die in Bezug auf eine Entscheidung über Gott kaum weniger neutral ist (Weisser 1998, 128, vgl. Mackie 1992, 99).

<sup>297</sup> Weisser 1998, 120, vgl. Swinburne 1979, 7. Es handelt sich damit aber insofern nicht um eine ‚empirische Hypothese‘, als weder Gott empirische *Größe* noch die Gottesannahme empirische *Hypothese* ist. Die Annahme der nicht- oder metaempirischen Größe Gott kann nur nicht- oder metaempirische, nicht-einzelwissenschaftliche Hypothese sein. Nicht ausgeschlossen ist aber, dass das Empirische einen nichtempirischen Grund haben kann.

kausal-deterministische und empirische, sondern eine „personal explanation“ des kontingenten Seins der Welt. Die Annahme der Existenz des Schöpfergottes macht nach Swinburne die Existenz der Welt wahrscheinlicher, erklärt diese damit und bestätigt insofern die Hypothese (der Existenz Gottes). Zwar kann Swinburne nicht befriedigend die Gründe Gottes für den Schöpfungsakt selbst klären (d.h. dessen „initial probability“), er meint aber, die „initial probability“ der Existenz der Welt aufgrund einer Schöpfungstat Gottes sei „immer noch größer als die ‚initial probability‘ der Weltexistenz ohne eine Existenz und Schöpfungstat Gottes“<sup>298</sup>. Aus den wissenschaftstheoretischen Ausgangsüberlegungen schließt er damit auf die tatsächliche Existenz Gottes.

Freilich hängt das Argument nicht allein an seiner wissenschaftstheoretischen Rahmenfassung; vielmehr geht es sachlich um die Frage einer zureichenden Welterklärung im Sinn des klassischen kosmologischen Gottesbeweises<sup>299</sup>. Der Fragehorizont hat sich allerdings geweitet. Alternativen, die ohne Gott auskommen, werden heute leichter und vehementer vertreten; selbst wer eine Letzterklärung sucht, gibt sich vielleicht damit zufrieden, das komplexe Universum als Erklärung seiner selbst anzunehmen. Vor diesem Horizont macht Swinburne immerhin deutlich, dass die Annahme der Nicht-Existenz Gottes im Kontext der Welt-Erklärung nicht per se wahrscheinlicher ist als jene der Existenz Gottes (wie es im empirischen Paradigma der Gegenwart oft erscheint). Beides sind nach Swinburne Hypothesen. Swinburne bleibt aber auch vor der sachlichen Alternative, das Universum durch eine Schöpfungstat Gottes zu erklären – *und damit* Gottes Existenz (als erwiesen) anzunehmen – oder bei einer unerklärlichen Weltentstehung aus dem Nichts stehenzubleiben, dabei, dass „ein unverursachter Gott die einfachere (und somit viel plausiblere) Hypothese als ein unverursachtes, aber dennoch entstandenes, in sich sehr komplexes Universum“ sei<sup>300</sup>. Freilich wird die Wahrscheinlichkeit dieser spezifischen Hypothese wohl nur im Rahmen dessen als hoch oder höher beurteilt, was Mackie einschränkend „some body of background knowledge or belief“ nennt<sup>301</sup>. Auch Swinburnes Version des kosmologischen Arguments ist also kein voraussetzungslos gültiger Gottesbeweis; doch mag philosophisch nicht mehr möglich und nötig sein, als eine Art „Unentschieden“ aufzuzeigen<sup>302</sup>: die Nichtunmöglichkeit einer theistischen Welterklärung und die Irrtümer aller Versuche, die Frage nach Gott, Theismus wie Atheismus, empirisch zu klären.

Immerhin weist Swinburnes Versuch eine innere Konsistenz auf – und gerade darin liegt, neben der Kritik der Inkonsistenz des Atheismus, eine zweite Aufgabe der (philosophischen) Fundamentaltheologie: sie hat eine innere Logik des

<sup>298</sup> Weisser 1998, 125.

<sup>299</sup> Swinburne operiert also nicht unähnlich Anselm: aus Begriffen folgert er die Existenz Gottes, aber auf dem gedanklich-inhaltlichen Hintergrund des kosmologischen Arguments.

<sup>300</sup> Weisser 1998, 128 nach Mackie 1992, 99; vgl. Swinburne 1979, 127: „The choice is between the universe as stopping-point and God as stopping-point“.

<sup>301</sup> Mackie 1992, 96; zur Kritik an Swinburnes wissenschaftstheoretischen und philosophischen Voraussetzungen (Einfachheitsargument) s.a. Drees 1990, 32f.

<sup>302</sup> So zeigt es z.B. der Titel von Weisser 1998 an; zur gleichen Frage, aber aus einer theologischen ‚Rationalitätskritik‘ – mit Bezug auf Dalferth 1991, 61 und Hick 1996, 141 – auch Werbick 2000, 197ff.



Gott Denkens aufzuzeigen, die die Relevanz des Gottesbegriffs unterstreicht und daraus auch argumentatives Potenzial schöpft. In dieser Hinsicht bleibt Anselm Vorbild, weil er in CDH aus einem philosophischen Problembewusstsein heraus theologisch zu argumentieren sucht: aus der Frage der Möglichkeit des Gott-Welt-Verhältnisses, die in seinem Gottesbegriff gründet.<sup>303</sup> Methodisch kann so der philosophische Gottesbegriff zum Maßstab und hermeneutischen Schlüssel der ganzen Theologie werden und möglicherweise sogar in bibeltheologische Begriffe ‚übersetzt‘ werden, um aufzuzeigen, dass und wie ein bestimmtes Gottesbild der Religion (hier des Christentums) dem philosophischen Gott entspricht bzw. wie das, was wir philosophisch „Gott nennen“ (S.th. I 2,3), religiös eingelöst wird. Ein solcher Ansatz wird in Teil II dieser Arbeit weiterverfolgt. Dabei muss es auch um eine *existentielle* Einlösung des Glaubens gehen, in der ein katechetisch-verkündendes Element auch so zum Tragen kommt, dass die Suche nach stringenten *Gottesbeweisen* hinter überzeugende *Glaubensweise* zurücktreten kann, wo Glauben wahrhaft Leben gestaltet und vielleicht auch andere zu einem religiösen Dasein motiviert. Anselm selbst hat diesen Zusammenhang zweifellos gesehen; in Bezug auf das P 2-Argument ist aber oft festgestellt worden: „even if the argument is valid, it is doubtful whether it would ever persuade an unbeliever to worship God“<sup>304</sup>. Und es hat sich gezeigt, dass Anselms Gottesverständnis in CDH sowohl aus biblischer wie philosophischer Sicht korrekturbedürftig bleibt. Vielleicht aber schafft die eben vorgestellte Rekonstruktion von Anselms philosophischer Theologie doch einen geeigneten Ausgangspunkt für das Aufzeigen einer bleibend gültigen ‚Logik des Christentums‘.

### 3.2.3.3 Zusammenfassung: der ‚kosmologische‘ Hintergrund des Proslogion

Mein Vorschlag postuliert ein entwicklungsgeschichtliches Bild. Anselm steht vor allem in der alten Tradition des kosmologischen Gott Denkens. Über sie ist auch das Argument von P zu rekonstruieren. Dessen Gottesbegriff ist weder voraussetzungsloses Gedankenkonstrukt noch bloße Denkerfahrung. In der Frage, *wie* Anselm zum Gedanken der Notwendigkeit Gottes kommt, ist das durchbrochen, was gemeinhin als ‚ontologisches Argument‘ gilt. Der denkbiographische Hintergrund ist offensichtlich: im wenig zuvor verfassten M reflektiert Anselm das kosmologische Denken. Gott – das notwendige, aus sich seiende, unbedingte Wesen – ist einzig anzunehmender Grund der kontingenten Welt. Daraus bildet Anselm den Got-

<sup>303</sup> Verwiesen sei auf Verwey 2000 (besonders 196ff. und 216ff.) und Werbeck 2007, die in Teilen ausdrücklich von Anselm inspiriert sind.

<sup>304</sup> Southern 1990, 136. Schließlich hat noch der Tor die ‚Freiheit‘, Gott zu leugnen und sich Glauben zu widersetzen, obwohl er damit ‚unvernünftig‘ handelt und nicht versteht, was er sagt, bzw. sich dem widersetzt, was er verstehen müsste (P 4). Neben existentiell-persönlichen Gründen, einen bestimmten Glauben abzulehnen, gibt es nach Anselm also auch intellektuelle Gründe, die zwar trotz der grundsätzlichen Erkenntnisschwäche des Menschen zu überwinden wären; rationale Konsequenz ist aber nicht zu erzwingen. In jedem Fall erfordert Glauben ein bewusstes Zustimmung und existentielles Raumgeben dessen, was man einsieht. Diese, der Erkenntnis *nachgeordnete*, existentielle Dimension nicht nur des Gott Denkens, sondern jedes ‚Glaubens‘ als personalisiertes Wissen hat Augustinus besonders hervorgehoben; im Blick auf Anselm ist darauf später zurückzukommen.

tesbegriff, bei dem P anhebt. Die von Anselm selbst in P Pr beschriebene geistige Suche im Anschluss an die Niederschrift von M ist eine bewusste Suche nach begrifflicher Schärfung der bereits entwickelten Gedanken; ihr Ende – das *unum argumentum* – ist nicht etwas völlig Neues, eine voraussetzungslose Eingebung, deren Inhalt nichts mit dem zuvor Bedachten zu tun hätte; vielmehr ergibt sie sich aus dessen langem Reflektieren, allmählich-prozessual: der Gedanke „begann sich mir immer mehr und mehr [...] mit einer gewissen Zudringlichkeit aufzunötigen“ (P Pr)<sup>305</sup>.

Mit dieser Einordnung in die kosmologische Tradition mag Anselm einige Originalität genommen sein. Sie liegt aber nicht nur aus dem Kontext nah, sondern öffnet auch den Weg zu einem rekonstruktiven Verständnis ontologischer Argumentationen, *wenn* deren a posteriori-Elemente freigelegt werden. Das wird in Anselms Denkbiographie exemplarisch deutlich. Ein Gottesbegriff, der bereits Existenz einschließt, ist Anselm vorgegeben, aus Tradition und Eigenerfahrung. P beginnt an dieser Stelle, sodass im Werk selbst nach P Pr kaum etwas von der Vorgeschichte aufscheint, die M darstellt. Deshalb blieb sie in der Rezeptionsgeschichte – zumal, wenn diese P allein betrachtete und auf die wenigen Kapitel des Gottesbeweises reduzierte – oft unbeachtet. Freilich hat auch Anselm selbst die Einzigartigkeit des *unum argumentum* übermäßig betont, wohl aus persönlicher Begeisterung, in der er schließlich den ‚neuen‘ Begriff Gottes als solchen für ein in seinen Implikationen allein ausreichendes Argument für die Existenz Gottes hielt. Dennoch sind Hintergründe und Möglichkeitsbedingungen der Bildung dieses Begriffs und Arguments aus der Erfahrung stets gegenwärtig. Anselm kommt im Zuge seiner Meditationen zu einem Begriff von Gott als unübertrefflich Größtem, der dann – nach gedanklicher Präzisierung und Steigerung auf die kognitive Ebene – wiederum expliziert wird. Hier allein liegt das ‚Neue‘ Anselms. Immerhin bleibt damit die Möglichkeit einer gewissen Akzeptanz und – bedingten – Gültigkeit seines Arguments: dort, wo die impliziten Voraussetzungen nachvollzogen werden. Zwar mag Anselms Argument in P 2f. methodisch, als *reductio ad absurdum* und auf der kognitiven Ebene operierend, ohne diese Vorgeschichte auszukommen versuchen; solange aber dieser vermeintliche Clou des Beweises allein hervorgehoben wird, unter Absehung von der bereits impliziten Seins- und Gotteserfahrung und dem Gedanken der Seinsgröße Gottes, bleibt das Argument anfällig für die traditionelle Kritik und als Gottesbeweis wohl ungültig – und zugleich der umfassendere Hintergrund von Anselms philosophischer Theologie, in den er P selbst stellt, unbeachtet.<sup>306</sup>

---

<sup>305</sup> Die Umstände der Abfassung des Werks beschreibt Eadmer noch eindringlicher (*Vita* I 26). Southern 1990, 114 beschreibt Anselms Methode generell als „prolonged meditation“, die schließlich zur Einsicht mit „instantaneous clarity“ führt und dann sprachlich immer mehr präzisiert wird.

<sup>306</sup> Bonaventura, *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis* 1,1 geht z.B. das Problem darin an, dass er die Erfahrungsdimension (hier ist es die Erfahrung der Wahrheit im Sinn des alethologischen Arguments) als ‚zusätzliche Prämisse‘ annimmt (vgl. Hartshorne 1965, 87); die Frage allerdings bleibt, inwieweit das Argument von Lebenskontext, Weltbezug und Genese des Gottesbegriffs unabhängig zustande kommt bzw. gültig sein kann. Die der Moderne so geläufig gewordene strikte Trennung von a priori und a posteriori mag schon von daher zu überdenken sein.

Im Hinblick auf CDH und die von Anselm postulierte philosophische Logik des Christentums hat dies nun eine entscheidende Konsequenz, die Anselm selbst nicht hinreichend gewürdigt zu haben scheint.

### 3.3 Ergebnis

#### **3.3.1,Unangemessenheit‘ und Alternativen in Anselms Gottesbegriff**

Anselms Gottesbegriff ist also zuerst Ausdruck seines ontologischen Bewusstseins von der Seinsdifferenz zwischen Welt und Gott. Schon in M steht der Gottesname des „Größten“ für diese Differenz. Das wird in P weiter präzisiert. Doch selbst der Begriff des Absoluten ist nicht vollkommen angemessen, um die Realität Gottes zu beschreiben. Wohl sind Kategorienfehler in der Rede von Gott zu vermeiden. Aber der Gedanke des Absoluten ist selbst eine Kategorie menschlichen Denkens und nicht nur bibeltheologisch dem christlichen Gott unangemessen. Auch philosophisch muss der Schöpfer-Gott nicht total von der Welt getrennt sein; er kann gar nicht von der Welt getrennt sein; vielmehr kommt die Welt erst durch eine Relation zu (bzw. von Gott her) ins Sein.

Der Begriff des Größten, Höchsten, Unendlichen, Unbedingten, Notwendigen oder *Absoluten* meint vor allem die kategorische oder transkategoriale *Andersheit* Gottes<sup>307</sup>; diese muss aber nicht gänzliche Ferne und Beziehungslosigkeit bedeuten<sup>308</sup>. Das ist weder biblisch noch philosophisch zwingend oder angemessen theologisch. Denn vor allem ist Gott, wie Anselm schon in M feststellt, „esse per se“, während die Welt „esse per aliud“ ist (M 3, M 5f.); dieses „per aliud“ ist aber die Partizipation am oder Bedingtheit vom „esse per se“ her<sup>309</sup>. Die möglichen Implikationen dieser Lehre besonders für die Soteriologie verliert Anselm in CDH aus den Augen. Dem philosophischen Begriff nach scheint ihm Gott zunächst Ferne zu sein, die erst durch das, gemäß der christlichen Lehre, trinitarische Wesen Gottes überwunden wird, das Gott selbst dynamisiert und zu einem Beziehungsge-  
schehen in sich macht, während der Sohn Gott-Mensch wird. Das begriffliche Problem, das zur Theo-Logik des Strafprozesses aus Gerechtigkeit führt, liegt darin, trotz der Betonung der göttlichen Fürmenschlichkeit ein ambivalentes Wesen Gottes und seines Verhältnisses zur Welt anzunehmen – Ferne und Nähe, Gerech-

<sup>307</sup> Diesen, in zahlreichen theologischen Entwürfen durchdeklinierten Gedanken fasst z.B. Ignatius in den Satz: „Gott ist immer größer“, d.h. anders (1986, 95).

<sup>308</sup> Auch im Gedanken eines fernen, von der Welt getrennten Gottes zeigt sich Anselms philosophische Abhängigkeit vom Platonismus (Southern 1990, 456).

<sup>309</sup> Der ontologische Unterschied, der in M beschrieben wird, besteht ja nicht zwischen zwei beziehungslos nebeneinander stehenden Seienden; das irdische Seiende ist durch das „ens subsistens“ (M 4). Es ist „per illam“ (M 5). Das Unbedingte, Notwendige, Göttliche ist das „aliud (aliud)“ des Kontingenten. NB: Der Wechsel zwischen „aliud“ und „aliud“ könnte insofern aufschlussreich sein, als er die unbestimmte Qualifikation von Kontingenzen um die Abhängigkeit von einem bestimmten Anderen (aliud), nämlich dem Notwendigen (Gott), ergänzt; er wird aber von Anselm nicht durchgehalten (Morscher 1991, 64f.).

tigkeit und Liebe – und dieses zu chronologisieren: auf Sünde und Strafe folgt die Versöhnung durch die Barmherzigkeit Gottes.

Dass aber Gott auch ganz ‚unproblematisch‘ anders (bzw. als ‚ganz anders‘) und doch ‚ziemlich‘ gedacht werden kann, ist nicht nur Gebot einer christlichen Theologie, die unmittelbar und konsequent die – dem Gedanken nach auch von Anselm zugestandene – ursprüngliche Wesensliebe „von Anfang an“ (CDH I 18) in den Blick nimmt und so den *Absoluten* als „Inbegriff der Versöhnung“<sup>310</sup> versteht; es erhellt auch aus einer im Sinn des kosmologischen Arguments konsequenten Reflexion des philosophischen Gottesbegriffs. Ferne und ursprüngliche Beziehungslosigkeit sind demnach keine denknötigen Voraussetzungen der Rede von Gott und Erlösung. Denn das Unbedingte kann sehr wohl das Sein der Welt bedingen und damit eine Beziehung zur Welt haben. Zwar ist diese nicht konstitutiv für Gott, im Sinn vollständiger Polarität<sup>311</sup>, doch sie ist konstitutiv für die Welt; ohne sie wäre Welt nicht. Es ist die Beziehung der Abhängigkeit des kontingenten Seins vom notwendigen. Sobald Kreatur *ist*, ist sie in Beziehung zu Gott, weil sie von Gott ist. Die Frage, wie Gott eine Relation zur Welt haben kann, ist damit immer schon, ‚a priori‘ (auch zu den Relationsproblemen, die Anselm aufwirft) gelöst: in seiner Urbeziehung, die er bereits mit der Schöpfung eingeht, in seiner ontologischen Transzendentalität.

Natürlich weiß Anselm grundsätzlich um diese Urbeziehung. Auch ihm ist Gott Schöpfer, der die Welt umfasst und erhält (z.B. M 13-14 mit Bezug auf Röm 11,36). Für Barth ist gerade das die Beziehung zwischen notwendiger und kontingenter Existenz auch in P: alles Sein hängt vom notwendigen Sein Gottes ab, P 2 setze P 3 voraus (das freilich stelle Anselm nur fest; er begründe es nicht philosophisch: darin besteht nach Barth sein „theologisches Programm“, das seinen Ausgang bei festen Glaubenswahrheiten nimmt: *fides quaerens intellectum*)<sup>312</sup>. Der ganze Zusammenhang zwischen M und P läuft genau darauf hinaus; der kosmologische Hintergrund von P 2ff. weist eben nicht nur einen Unterschied zwischen den beiden Seinsweisen von Kontingenz und Notwendigkeit auf, sondern auch ein Verhältnis zwischen ihnen, das darauf zielt, neben der Existenz Gottes auch die Existenz der Welt zu erklären, und zwar gerade von diesem Verhältnis her. Der Rückblick von R auf die zentralen Kapitel des Werks unterstreicht dies; doch schon P 3 und P 5 besagen nicht nur, dass Gott allein, das Notwendige, im Unterschied zum Kontingenten, nicht nicht existieren kann, sondern zugleich wird der wesentliche Seinsbezug hergestellt. Damit ist die unüberbietbare Denk-Größe des IQMCN na-

---

<sup>310</sup> Werbick 2000, 616ff.

<sup>311</sup> Dann wären Welt und Gott ontologisch gleichrangig, Gott würde in der Relation relativiert, seine Absolutheit als Einzigkeit aufgegeben. Deswegen meint Gäde 1989, 172f. mit Cattin 1986, 185, dass nur die Welt zu Gott in Bezug zu setzen sei, nicht umgekehrt Gott zur Welt.

<sup>312</sup> Für Barth 1931, 157f. ist deswegen P 2 Variante von P 3, nicht umgekehrt. – Auch Leftow definiert Anselms Notwendigkeitsbegriff von der Abhängigkeit kontingenter Wesen von Gott und einem vorgängigen Seinsbezug (Schöpfung) her, jedoch nicht als direkte Aussage zur notwendigen Existenz Gottes; seine Rekonstruktion impliziert aber, dass Gott nicht nicht ist, was letztlich „true due to God’s relation to creatures“ ist, denn (dies gelte für alle mögliche Welten), was immer sie sind, sie sind in ihrer Existenz von Gott abhängig (Leftow 1998, 746 mit Bezug auf Morris/Menzel 1986).

türlich auch Seins-Größe (bzw. verweist auf ein Seiendes, das diese unüberbietbare Seinsgröße hat); insbesondere aber wird das Unbedingte, Unüberbietbare eben nicht als nur ab-solut, sondern als *seinsgebend* verstanden und das Sein der Welt als abhängig von Gott charakterisiert, ohne den es nicht wäre. *Darin* besteht zuletzt die Einzigartigkeit des göttlichen Seins. Ausdrücklich identifiziert Anselm in P 5 *Gott als Schöpfer*, „der alles aus nichts schuf“, mit dem IQMCN, das „allein aus sich selbst ist“<sup>313</sup>.

Für den in CDH verfolgten Ansatz heißt das, dass Anselms Soteriologie nicht nur in einem allzumenschlichen (Miss-?)Verständnis des Verhältnisses zwischen Liebe und Gerechtigkeit in Gott gründet, sondern dass auch die philosophische Begründung, also die Relationsfrage nach dem Verhältnis zwischen Mensch und Gott, endlichem und unendlichem Wesen, die ihm zur Schlüsselfrage wird, zu kurz greift, Gott noch ‚zu klein‘ denkt<sup>314</sup>. Es handelt sich hierbei nicht um ein so schwerwiegendes ontologisches Problem, wie Anselm denkt, da endliche Wesen immer schon relativ und kontingent sind, also in einem Verhältnis stehen, das die religiöse Sprache Geschöpflichkeit nennt, Abhängigkeit von einem göttlichen Schöpfer und Erhalter. Damit aber erscheint die von Anselm aufgezeigte Theologik im Erlösungsgeschehen überflüssig, während die von ihm aus philosophischen Erwägungen ausgeschlossenen ‚unproblematischen‘ Deutungen eines liebenden Gottes, frei von jeder Ambivalenz, und seiner ‚reinen Barmherzigkeit‘ wieder möglich sind. *So* bleibt Hammers Urteil gültig, dass „Anselm für die Unmöglichkeit des

<sup>313</sup> Auch in P 3 heißt es zunächst vom IQMCN: „Und das bist Du, oh Herr“, kurz darauf wird Gott als „Schöpfer“ bezeichnet. Und in P 14 wird der Unterschied zwischen kontingentem und notwendigem Sein, zwischen irdischen „Gütern“ und absolutem „Gut“, als Unterschied zwischen „Schöpfer und Geschöpf“ gefasst. – Auch für Sokolowski 1995, 104ff. ist der Schöpfungsgedanke der wesentliche Bezugsrahmen sowie das entscheidende Ergebnis von Anselms Argument und Grund dafür, dass er den Begriff des IQMCN einführt. Sokolowski betont dabei aber v.a. den kategorialen Unterschied zwischen der Welt als ganzer und dem IQMCN, sodass zum einen Gott im Unterschied zur erfahrbaren Welt gedacht wird und zum anderen ausgeschlossen werden kann, dass Gott als Schöpfer, d.h. mit der Welt, sein Sein als größtes denkbare Wesen und höchstes Gut steigern könnte: Gott braucht die Welt nicht; er musste nicht schaffen. Anselm habe radikal unterstreichen wollen, dass Gott nicht nur (wie etwa bei Aristoteles) „the best part“, aber „still part of the cosmos“ sei (12). Gleichwohl konstituiert die Tatsache, dass dieser radikal transzendent gedachte Gott das Sein geschaffen hat, eine Beziehung, die von ihm her auch von größter Sorge und Liebe getragen sein kann.

<sup>314</sup> Der Gedanke, dass in Gott Transzendenz und Immanenz *aus* seiner Transzendenz zusammenfallen, ist Kern des christlichen Glaubens. Cusanus bringt den Gedanken auf die Form der *coincidentia oppositorum* (*De docta ignorantia* I 4), in der sogar extreme Größe und Kleinheit zusammenfallen, und gibt so dem von Anselm aufgenommenen biblischen Motiv logische Möglichkeit, dass in Menschwerdung und Tod „der Höchste sich zu so Niedrigem herablässt“ (CDH I 8 nach Phil 2,8f.). Wenn Gott größer, d.h. ‚ganz anders als die Welt‘ ist, ist es ihm auch möglich, in die Welt zu kommen (ohne seine Andersheit zu verlieren). Wenn menschliche Kategorien nicht zureichen, sein Sein zu beschreiben (nach Cusanus ist Gott nicht nur „non-alii“, sondern jenseits von Affirmation und Negation) – das ist auch bei Anselm ein Bedeutungsfeld seiner „schlechthinigen Absolutheit und Unbegreiflichkeit“ (Gäde 1999, 739; vgl. 1989, 164ff.) –, bleibt seine Wirk- und Seinsmächtigkeit noch real, auch wenn er Menschen nur als ‚Illusion‘ oder ‚Phantasma‘, zumindest aber als empirisch unverifizierbar erscheinen mag.

Sündennachlasses ‚sola misericordia‘, womit seine Satisfaktionstheorie steht und fällt, keinen wirklich stichhaltigen Beweis gibt“<sup>315</sup>.

Wenn nun der Schöpfungsgedanke mit dem kosmologischen Argument verschmilzt, handelt es sich dabei nicht mehr nur um einen christlichen Glaubenssatz, sondern um einen Gedanken, der „sola ratione“ und „remoto Christo“ geteilt werden könnte<sup>316</sup>. Die Frage nach der philosophischen Logik des Christentums, die – bei Anselm und darüber hinaus – zur Frage wird, wie der metaphysische Gott existentielle Relevanz erhält bzw. wie der Gottesbegriff der Philosophie angemessen in die Sprache der Religion zu übersetzen ist, kann dann auch anders beantwortet werden als in Anselms Kontext von Sünde, Sühne, Erlösung, Moral. Die beiden Hauptkritikpunkte an Anselms Gottesbegriff, seine philosophisch-begriffliche wie bibeltheologische ‚Unangemessenheit‘, führen so zu einer alternativen Logik des Unbedingten und der Liebe, die im Zentrum der Botschaft Christi steht.

### **3.3.2 Religion, Moral und Exklusivismus**

Die theologischen Konsequenzen der vorstehenden Überlegungen haben ‚ökumenische‘ Relevanz. Aus heutiger Sicht sind alternative Deutungen der (Heils)Beziehung zwischen Gott und Welt nicht nur im Kontext der christtheologischen Verhältnisbestimmung von Liebe und Gerechtigkeit geboten, sondern auch, weil – so ein Vorwurf gegen Anselm – sein Bemühen um die exklusive Logik des Christentums, in der Satisfaktionstheorie, ein Haupthindernis für das interreligiöse Gespräch sei.

Verschiedentlich werden Anselms Offenheit und Respekt auch Gegnern gegenüber betont, was sich etwa in seiner Bereitschaft zur Teilnahme am interreligiösen Dialog seiner Zeit ausdrücke<sup>317</sup>. Wenn die Begegnung aber primär auf Apologetik und Konversion zählt, nicht in interessierter Freundschaftlichkeit<sup>318</sup>, sondern in Sorge vor der eigenen intellektuellen Unterlegenheit<sup>319</sup> oder, wie bei Anselm, im zunehmenden Bewusstsein der eigenen Überlegenheit geführt wird, besagt das we-

---

<sup>315</sup> Hammer 1967, 118; vgl. 134f. – Zu beachten ist auch, dass Anselm sehr wohl für die Beziehungs- und Mitleidsfähigkeit Gottes argumentiert (P 8), und zwar indem er einen Relationsgedanken einführt und unterscheidet zwischen Gottes Bezug auf sich selbst („secundum te“) und zu den Menschen („secundum nos“): in sich ist Gott „impassibilis“, in Bezug auf das Leiden der Menschen aber kann er Mitleid und Barmherzigkeit auf solche Weise üben, dass Menschen deren „effectum“ spüren, nicht aber Gott ihren „affectum“. Dass schließlich das Gott-Welt-Verhältnis *keine bloß äußerliche* Relation ist, ist Anselm und dem Christentum v.a. *im Inkarnationsgedanken* klar; „Gottes Eintreten in die Kontingenz verleiht dieser höchste Bedeutung“ (Schmidt 2003, 127).

<sup>316</sup> S.a. Anm. 379.

<sup>317</sup> Nach Eadmer (*Vita* II 46) hat Anselm nicht nur mit Intellektuellen verkehrt, sondern auch muslimische Söldner im Heer Graf Rogers begeistern können. Die Historizität dieser Episode ist allerdings nicht gesichert; zu sehr scheint sie auf Anselms Anspruch abgestimmt, noch die „illiterati“ von der Logik des Christentums überzeugen zu können, und zwar gerade anlässlich der Übergabe von CDH an Urban II.

<sup>318</sup> Ansätze dazu gab es; vgl. Gauss 1966, 196f.

<sup>319</sup> Gauss 1966, 289ff. führt als Beleg u.a. das Londoner Glaubensgespräch mit jüdischen Gelehrten um 1090 an, zu dem König Wilhelm die englischen Bischöfe aufforderte, die ihm nur „mit großer Furcht“ nachkamen.

nig.<sup>320</sup> Historisch war es wohl eher so, dass seine Lehre – in der Zeit der Kreuzzüge (Anselm war Vertrauter Urbans II.) – einerseits von seinem Umfeld beeinflusst war und andererseits dazu beigetragen hat, ein Klima zu kreieren, in dem für Respekt anderen Religionen gegenüber wenig Platz war und in dem schließlich (im IV. Laterankonzil) „a program of spiritual uniformity was adopted to match the political uniformity of an absolute monarchy. ‘There is but one universal church of the faithful’, the council’s opening canon reads, ‘outside of which nobody at all is saved, in which Jesus Christ is both priest and sacrifice’“<sup>321</sup>. Diese Sicht hat zuletzt Carroll vertreten, für den Anselms Bemühen um die Konversion der Ungläubigen Urban in seinem Kampf gegen die Andersgläubigen sekundiert: während die Kreuzzüge des Papstes Muslime bekämpften, sei CDH gegen die Juden geschrieben<sup>322</sup>.

Ob dies eine korrekte Darstellung der letzten Absichten Anselms ist, muss hier nicht entschieden werden; es liegt aber nahe. Unstrittig ist jedenfalls, dass in der Rezeptionsgeschichte von Anselms Satisfaktionslehre Tausch- und Lohngerechtigkeit, Sühnetaten und, damit verbunden, ein Heilsexklusivismus eine besondere Rolle gespielt haben<sup>323</sup>. Doch auch Anselms eigenes Bemühen um die Vernunftrechtfertigung des Glaubens hat aggressiv-offensive Untertöne, z.B. in Ep. 136 sowie in den an Urban gerichteten Widmungsworten in EIV 1. Hier tritt Anselm gegenüber den Ungläubigen bzw. denen (die Dialektiker um Roscelin), die nicht glauben wollen und für „unmöglich erachten, was sie nicht verstehen“, für Glaubenszwang ein<sup>324</sup>. Schließlich wird die Gefahr solcher Deutungen durch das von ihm, zumindest auf einer Metaebene, propagierte Bild der Lohngerechtigkeit,

<sup>320</sup> Schließlich sind Un- und Andersgläubige nach Anselm ‚töricht‘ und ‚starrsinnig‘. Als Beleg der Offenheit Anselms wird daher eher die Bereitschaft angeführt, auf Kritik mit einem Überdenken der eigenen Positionen zu reagieren, z.B. gegenüber Lanfranc im Blick auf M (Evans 1978, 206) und v.a. gegenüber Gaunilo, dessen Kritik Anselm in die weiteren Ausgaben von P einbezieht (s. R Pr, R 10; vgl. Gerwing 2002, 64f.); desweiteren die persönliche Güte seinen Mitbrüdern, Schülern und Gemeinschaften gegenüber und auch der Versuch, unnötige Auseinandersetzungen zu meiden (vgl. Evans 1978, 98 mit Blick auf Roscelin). Andererseits ist Anselm kein „Humanist“ (Southern 1990, 447ff.); selbst seine vielgerühmte Freundschaft bleibt bedingt und selektiv, denen vorbehalten, „who have made [...] the complete surrender of themselves to monastic discipline“ (453); und seine politischen Aktionen als Erzbischof, im Kampf für die Rechte der Kirche zeigen eine Entschlossenheit, die sich zwar aus tiefer Überzeugung nährt, aber zweifellos auch „single-minded“ ist (438).

<sup>321</sup> Carroll 2001, 282; vgl. DH 802.

<sup>322</sup> Carroll 2001, 285; s.a. Steindl 1989, 288f. Carrolls Kritik an Anselm gründet – neben der Abhängigkeit Anselms vom Feudalsystem seiner Zeit, womit seine Kreuzestheologie in einer „rigidly juridical world“ (287) steckenbleibe – in Bedenken ähnlich der unseren: „Where is the Good News in such appeasement? This paradoxical and tragic idea of God’s mercy, bound to the cross, is profoundly violent. Whatever the feudal origins of the system, however tenderly meant its composition, and however glibly we invoke the word ‘love’, the God of such atonement can appear, in a certain light, to be a monster“ (288f.).

<sup>323</sup> Vgl. Cessario 1990, 203. S.a. Werbick 2000, 444 mit Blick auf die Wirkungsgeschichte und Vorstellungen ewiger Höllenstrafen: „Was Anselm [...] noch zusammenbrachte, weil der seine Ehre wiederherstellende Gott dies nach den Maßstäben der Feudal-Gerechtigkeit, aber aus Liebe zu den von der Gerechtigkeit ansonsten rettungslos Verurteilten tut, das ist nun zerbrochen“.

<sup>324</sup> Hier geht Anselm über die „ratio, kraft der man angeblich auch einen Heiden zwingen kann, an den Gottmenschen zu glauben“ (Harnack 1910, 408), hinaus.

eines Tausch- und Moralgottes, verstärkt. Zwar beschränkt die Rahmengerechtigkeit der anselmischen Satisfaktionslehre den Tauschhandel um gerechte Ordnung, Sünde und Sühne zunächst auf das vertikale Verhältnis zwischen Gott und Mensch (und dann auf ein ‚horizontales‘ Verhältnis Gott–Gottmensch), es wird aber schließlich auch in die Horizontale Mensch–Mensch übersetzt: auch Sünde gegen andere wird als Sünde gegen Gott verstanden, als willentliche Störung der göttlichen Ordnung; so wird, wer ‚unmoralisch‘ ist, anders lebt oder anders glaubt, vom Heil ausgeschlossen und gegebenenfalls bekämpft<sup>325</sup>.

Die Gefahr solch eines exklusivistischen Missverständnisses der christlichen Heilsbotschaft entspringt den unheilvollen Verstrickungen von Religion und Moral, die Heils- und Sozialfunktion von Glaube und Kirche (als Quelle von Moral) verwechseln. Im Hintergrund steht das theologische Ringen um das rechte Verständnis der göttlichen Gnade und ihres Verhältnisses zur persönlichen Leistung, die Frage nach Freiheit und Prädestination. Antworten darauf bleiben trotz aller intellektuellen Anstrengungen oft gerade deswegen unbefriedigend, weil sie die ‚Einfachheit‘ der göttlichen Gnadensiebe prozessualisieren oder hinter spekulative Probleme verschieben, die nur komplizierte Antworten zulassen, die sich aber erst daraus ergeben, dass allzumenschlichen Moral-Vorstellungen von Gerechtigkeit, Verantwortung und Lohn Transzendenz zugeschrieben wird. Selbst wenn Anselm klar ist, dass der Mensch als solcher seine Erlösung nicht bewirken kann<sup>326</sup>, sondern einzig der Gott-Mensch (bzw. dass nur Gott selbst sie in seiner bedingungslosen Gnade den Sündern schenken kann), so bleibt doch die Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Erlösung der Menschheit (geleistet in Christus) und des Einzelnen, ob also die Erfordernis, dass „jeder Sünder Gott Genugtuung leisten“ muss (CDH I 11) auch nach der Erlösungshandlung Christi Relevanz hat. Immer wieder gibt in diesem Kontext auch christliche Theologie der allzumenschlichen Versuchung nach, die grundsätzliche Universalität der göttlichen Barmherzigkeit heilspartikularistisch einzuschränken und auf bloßen Angebotsstatus herabzuwürdigen: die Versöhnung aller sei zwar geleistet, sie sei aber nur ein Angebot, das der einzelne Mensch sich noch durch entsprechendes Tun zueigen zu machen habe, dem er zustimmen müsse oder das er zumindest nicht ablehnen dürfe. So ist natürlich auch bei Anselm der Mensch zur Erlösung bestimmt (CDH II 1), sind Bund und „Erwählung von Anfang der Schöpfung an da“<sup>327</sup>, de facto aber wird diese nicht allen zuteil.

Hier wird Teil II eine alternative Logik vorschlagen, die zwar teilweise auch zu Anselm zurückführt, aber er ist v.a. Beispiel jener theologischen Windungen zwischen dem (biblischen) Bewusstsein einerseits, dass die Gnade der Erlösung dem mit der Erbsünde belasteten Menschen nur ohne eigenes Verdienst zukommen kann, dass er, im paulinischen Sinn, nur von Gott „gerecht gemacht“ werden

<sup>325</sup> Im Kreuzzugsgedanken werden diese Elemente explizit zusammengebracht: Kreuzritter „kämpfen einen doppelten Krieg“, körperlich gegen die Feinde Christi, im Geiste gegen das Böse und die Sünde (Brief des Petrus Venerabilis in PL 189, 434; s.a. Bernhard v. Clairvaux, *De Laude Novae Militiae Ad Militēs Templi*, PL 182, 921f.)

<sup>326</sup> Auch in DC III 3 hält er explizit mit Paulus fest, dass Gott niemandem aufgrund „eines vorausgegangenen Verdienstes“ Gnade schenkt.

<sup>327</sup> Plasger 1993, 101.



kann, und andererseits dem Insistieren auf einer Leistung des Einzelnen und einem Heilsdenken in Bedingungsgefügen. Dem bleibend schwierigen Versuch, allgemeine und individuelle Erlösung, Gnade, Freiheit, Verdienst zusammenzudenken, widmet sich Anselm nicht nur in CDH (z.B. I 11, II 15f.), sondern schon in M 70ff., P 8-11, DV, DLA sowie in z.T. speziell Fragen dieses Themenkreises gewidmeten Werken wie DCV, DC, DHM, die die in CDH grundlegende Lehre weiter präzisieren und explizieren<sup>328</sup>. Zwar bestätigt sich hier, dass Anselm die Satisfaktionsleistung Christi so denkt, dass sie letztlich von Gott her den Menschen zur Freiheit befreit und ihm in der Freiheit seine Würde wiedergibt (vgl. CDH II 21)<sup>329</sup> – doch ist diese Freiheit nun auch so zu gebrauchen, dass damit jene „Rechtheit des Willens“ oder „Gerechtigkeit“ erlangt wird, die Bedingung des ewigen Heils ist (z.B. DC I 6, DCV 28).

Immerhin reflektiert Anselm z.B. in P 9-10 über die göttliche, größtmöglich-unüberbiet-bare Gerechtigkeit, die in Gott mit der größten Güte identisch sein muss, und hält eine Gerech-Machung aller für theo-logisch (also auch für grundsätzlich verstehbar für den menschlichen Verstand, wenn er Anselms begrifflichen Unterscheidungen folgt), sodass sich bei Gott sowohl Güte wie Gerechtigkeit darin ausdrücken können, dass er Guten gegenüber barmherzig ist, weil sie gut sind, dass er aber auch „Ungerechte verschont und aus bösen gute Menschen macht“ (P 9); er unterscheidet sogar derart zwischen zwei Weisen Gottes, gerecht zu sein, dass nicht nur eine Bestrafung der Bösen als gerecht angesehen werden kann (in Bezug auf ihre Taten und „ihr Verdienst“), sondern auch eine Verschonung der Bösen, nämlich in Bezug auf Gott selbst und sein Wesen („weil es Deiner Güte geziemt“, P 10), für welchen Gedanken Anselm den bereits in Kap. 2.1 und 3.1.2-3 erörterten Gerechtigkeitsbegriff ‚zweiter Ordnung‘ verwendet. Allerdings stellt Anselm diese Überlegungen in P 11 wieder in Frage und kann das Verdienstmotiv nicht so einfach aufgeben. Vom Gedanken des IQMCN her heißt es nun, dass Gottes Barmherzigkeit seiner Gerechtigkeit entspringe. So sehr sich Anselm bemüht, von seinem Gottesbegriff her die beiden Eigenschaften zusammenzudenken, seine letzte Antwort kann nur in der Selbstvergewisserung bestehen, dass, was immer Gott tut, in seinem *Willen* gründet, der erneut mit jener Gerechtigkeit identifiziert wird, die der Welt Sein und Ordnung gibt. Unerklärlich bleibt aber, warum es Gott gefällt, „einige unter den Bösen zu retten [...] andere zu verdammen“ (ebd.).<sup>330</sup> Dass es bei diesem Unterschied bleibt – und dass darin auch Gottes Güte und seine (Straf-)Gerechtigkeit auseinandertreten (die Geretteten werden „durch Deine höchste Güte“ gerettet, die Verdamnten „durch Deine höchste Gerechtigkeit“ verdammt) –, steht für Anselm außer Frage.

Auch nach CDH bewahrt Anselm den Grundgedanken von Leistung, Lohn, Verdienst in Glauben und Werken, der schon CDH und frühere Werke durch-

<sup>328</sup> Dazu Corbin 1990, 31ff.

<sup>329</sup> Zur Frage, wie das durch Christus erlangte Heil an den Einzelnen weiterzugeben ist, s. Schmieczen 2005, 356f.

<sup>330</sup> Zu P 9f. vgl. Sadler 2006, 54ff.

zog<sup>331</sup>, benutzt weiter Sprachfiguren von Vergeltungsgerechtigkeit um die Erwählung einiger und die Verdammung anderer (z.B. in DC III 1ff.<sup>332</sup>) und unterscheidet zwischen Gerechten und Ungerechten, Getauften und Ungetauften (Taufe ist Mittel der „Gerechtmachung“) sowie Freunden und Feinden Gottes und der „Mutter Kirche“ (DCV 7.28f., DC III 9.12 u.a.). Im Lohngedanken ist Anselm schon früher hinter die bereits erreichte Höhe seines Moralverständnisses zurückgefallen: in DLA 9, wo er eigentlich die autonome, sich selbst genügende Freiheit des rechten Willens erweisen will, greift sein Beispiel auf einen Lohngedanken zurück; die „Kraft, die Wahrheit zu bewahren“, gründet nicht im Eintreten für die Wahrheit allein, in der „Rechtheit um ihrer selbst willen“, sondern sie wird durch die Aussicht auf Himmel (für Gute) und Hölle (für Schlechte) motiviert<sup>333</sup>.

Southern hat ein noch konkreter diskriminatorisches, für Anselm aber selbstverständliches Element seiner Theologie in Erinnerung gerufen, das in vielen jener Neuinterpretationen der Rechtfertigungslehre Anselms aus dem Blick gerät, die die Treue und Barmherzigkeit auch des anselmischen Gottes gewürdigt wissen wollen: Anselm schränkt die Universalität und Bedingungslosigkeit des Heilsgeschenks der Liebe Gottes schon dadurch ein, dass er auch innerhalb der christlichen Lebensformen einen Unterschied macht, und zwar zwischen Nichtmönchen und Mönchen. Ein monastisches Leben ist nach Anselm der beste Weg zu Gott, der Heil garantieren kann. Das aber heißt auch, dass Anselm, obwohl er die Versöhnungstat Gottes einleuchtend erklärt zu haben glaubt und Gottes Liebe wiederholt thematisiert, sie nicht vollends durchdringt, ihr kein uneingeschränktes Vertrauen entgegenbringt, sondern bis zuletzt hinter die frohmachende Botschaft seines Glaubens zurückfällt und sowohl um sein Heil als auch das Heil seiner Freunde *besorgt bleibt*. Natürlich kann auch das Leben des Glaubenden scheitern – darum darf man besorgt sein –, wo aber eine Heilsangst aufkommt, dass die von Gott längst vollzogene Erlösung noch scheitern könnte, wird Glaube klein und verzagt, wird Gott, als ‚unüberbietbar größtes‘ – uns und sich selbst stets treues – Wesen, nicht ernst genug genommen. John von Salisbury stellt in seiner Kurzfassung der *Vita* einen aufschlussreichen Zusammenhang mit Anselms Umgang mit den Feinden der Kirche her, wenn er eindringlich von dessen Angst berichtet, „to appear before the divine Judge unless he had punished those who in his time as archbishop had infringed the primatial jurisdiction committed to his care“<sup>334</sup>. Und seine Freunde mahnt Anselm, standhaft auf dem rechten Weg zu bleiben und „rechtschaffen“ zu sein in der asketischen Disziplin des Mönchs; denn der Mönch kann dem Beispiel Jesu am ehesten nacheifern, das gemäß CDH die freie Überantwortung des eigenen Willens an den Willen Gottes illustriert. „Anselm retained this stern, unbending attitude: few will be saved, he reiterated; and most of these will be

<sup>331</sup> Mit Blick auf P 9 sieht Scherb 2000, 30.293 im Glauben als subjektive Heilsbedingung eine weitere Form der (Heils-)Notwendigkeit bei Anselm. Und nach M 71 ist es „logisch“, dass Böse leiden müssen.

<sup>332</sup> Teilweise mit Bezug auf biblische Stellen wie Röm 8,29; 9,18; vgl. schon DV 5, DLA 14, s.a. *Vita* II 31. Den Gegensatz zwischen Himmel (als Modell rechter Ordnung) und Hölle (als Ort ewiger Strafe für die, die die rechte Ordnung missachten) stellt besonders scharf DHM heraus.

<sup>333</sup> S.a. Verweyen 2009, 107f.

<sup>334</sup> Southern 1990, 454 nach PL 199, 1035.

monks, he implied, for they alone have achieved a complete surrender to God's will"<sup>335</sup>.

Schließlich verschränken sich Soteriologie, Gnadenlehre und Ethik auf noch eine andere Weise: Anselm bleibt sich dessen bewusst, dass selbst mit wiederge-schenkter Freiheit – als Freiheit zum Guten – der Mensch aufgrund seiner wesent-lichen Schwachheit „die sittliche Gutheit aus eigener Kraft nicht erlangen kann“<sup>336</sup>. Das Nicht-Können-Und-Doch-Müssen, das schon die Erlösungslehre von CDH vorantrieb und zur Annahme des Gottmenschen führte, wiederholt sich hier im Blick auf den Einzelnen. Und was eigentlich gelöst sein müsste, dass nämlich der Mensch, zwar nicht von sich, aber durch einen zweiten Gnadenakt Gottes, in der Erlösungstat Christi (vgl. DC III 4), Freiheit und Würde wieder empfangen hat, bleibt doch moralsoteriologisch offen. Aber die Leistung des Einzelnen steht nicht nur im Blick auf sein jenseitiges Heil, sondern auch im Blick auf sittliche Gutheit und diesseitige Moral als solche in Frage. Auch hier bleibt der Mensch letztlich noch einmal auf die Gnade Gottes angewiesen – und zwar als vorgängige Bedin-gung, nicht als Folge seines Gutseins (sodass die Sittlichkeit des Menschen Gottes Gnade konditionieren würde). Gleichwohl bleibt es für Anselm sinnvoll, ihn so zu behandeln, „als ob“ er voll für sein Tun verantwortlich wäre, da ihm die Freiheit zum Gutsein zumindest prinzipiell offensteht<sup>337</sup>. „Anselm geht so weit zu sagen, dass es Gott ist, der die guten Werke des Menschen tut, während der Beitrag des Menschen sich darin erschöpft, dass er die guten Werke gut sein lässt und nicht mit nihilistischen Eingriffen ins Böse verkehrt. Und dennoch ist der Wille des sittlich guten Menschen ein selbstursächlicher Wille und frei. Denn ist der Mensch auch immer auf Gnade angewiesen, so darf ihm doch jene Gnade [...] nicht versagt werden – sofern er nur will, das er ein sittlich guter Mensch bleibe“<sup>338</sup>. Genauer ist im Blick auf DLA zu sagen, dass sowohl die Freiheit zum Guten als auch das Ver-mögen der freien Wahl zwischen Gut und Böse, das der Mensch zu Abkehr, Unordnung und Sünde nutzt, von Gott kommen; nachdem der Mensch aber ge-sündigt hat, kann er nicht mehr nicht sündigen (DLA 10). Dennoch bleibt ihm das Wissen um die Rechtheit. Hinsichtlich der eigentlichen Freiheit zum Guten als Be-wahren der Rechtheit um ihrer selbst willen macht Anselm einen Unterschied zwi-schen dem Besitz des Vermögens und der Fähigkeit, dieses Vermögen zu gebrau-

<sup>335</sup> Southern 1990, 215 (s.a. 447ff.) mit Bezug auf einige Briefe Anselms (2, 51, 167, 184). Dem-nach wäre sogar die in CDH identifizierte Erlösungstat Jesu (Konformität des eigenen Willens mit dem Willen Gottes, Gehorsam) als Bedingung des eigenen Heils auch noch persönlich einzu-holen.

<sup>336</sup> Goebel 2001, 28. Zur Benennung der Schwachheit des Menschen verwendet Anselm das Bild der Erbsünde.

<sup>337</sup> Goebel 2001, 501f. nach DC III 6. Es geht hier um die Erziehung zur Sittlichkeit, die nach Anselm eine Bedingung für einen Eingriff Gottes darstellt, der dann sittliche Gutheit ermöglicht. – Für eine genauere Darstellung sowie Einwände gegen die Stringenz des Arguments vgl. Goebel 2001, 486ff. Die Frage, wie der sittlich schlechte Mensch wirklich schuldig werden kann, wenn auch die Aktualisierung des Gutseinkönnens nicht gänzlich von ihm allein ab-hängt, bleibt genau-so offen wie die Frage der Erbsünde, die nicht persönliche Verfehlung ist und doch Schuld bleibt (492 nach DCV 23) sowie die Frage nach Taufe und Prädestination im Kontext des Freiheitsbe-griffs (492ff.).

<sup>338</sup> Goebel 2001, 479.

chen (DLA 3f.)<sup>339</sup>. Das verdeutlicht das berühmte Beispiel des Sehvermögens, an dessen erfolgreicher Nutzung man durch äußere Umstände gehindert sein kann (sodass man etwa einen Berg bei Nacht, mangels Lichts, oder aufgrund aufkommenden Nebels nicht sieht): so ist die Freiheit zum Guten durch die Sünde ‚verdunkelt‘ und nicht mehr zu gebrauchen. Dennoch bleibt der Mensch der Naturordnung und göttlichen Gerechtigkeit verpflichtet. Die faktisch vorhandene „Pflicht“ stellt sogar eine verbleibende „Spur“ von Gerechtigkeit dar, sodass jede „Abkehr von der Gerechtigkeit verdammenswert“ bleibt (DCD 16). Freilich setzt sich damit auch die Rückkehr einer bloß äußerlich bemessenen Moral im Kontext eines soteriologischen Lohndenkens fort, in dem schließlich Rechtheit nur mehr als „Übereinstimmung mit inhaltlich bestimmten Geboten“ gefasst wird<sup>340</sup>.

Das ethisch-moraltheologische Problem muss hier nicht weiterverfolgt werden<sup>341</sup>; wo es allerdings mit Heilsbedingungen verbunden ist – namentlich dem Gedanken, dass sich der individuelle Wille dem von Gott unverdient empfangenen, im Leben und Leiden Christi der ganzen Menschheit geschenkten Gutseins-Potenzial nicht versagen dürfe –, führt es zurück zur Grundfrage nach der christlichen Theologie und dem Wesen Gottes. Denn dann besteht weiterhin die Gefahr, dass Rechtfertigung vor Gott nach Leistung bemessen wird, ob diese nun – um die paulinische Frage aufzunehmen (Röm 3,27), die bei Luther zum Kern des reformatorischen Rechtfertigungsverständnisses wird – im Glauben allein oder (auch) in Werken besteht<sup>342</sup> bzw. ob diese Werke allein liturgische Leistungen (Werke des direkten Gottes-Dienstes, Kult und Ritus) oder moralische Performance umfassen (ethischer Lebenswandel zum Wohlgefallen Gottes, als indirekter Gottes-Dienst, der sich wiederum nach Werken der Selbstethik und/oder Fremdethik bemisst; hier vor allem wird das ‚vertikale‘ Gottes-Verhältnis ins horizontal-zwischenmenschliche Verhältnis übersetzt, sodass dieses zum Maßstab von jenem wird). Diese Haltung führt nicht nur (innerhalb des Christentums) in das religiöse

<sup>339</sup> Kommentar bei Gwozdz 2009, 7f.

<sup>340</sup> Ernst 1996, 64 mit Bezug auf DC III 4; wo Anselm im Spätwerk konkretes Handeln diskutiert, durchleuchte er es nicht mehr selbst ethisch, erkläre zwar Rechtheit weiterhin aus dem Willen, die Wahrheit zu lieben, definiere diese aber nur noch äußerlich. Das stimmt, ist aber zu ergänzen: moralische, gesetzliche, kirchliche Gebote gelten Anselm aufgrund der Sünde und des Verlusts der Fähigkeit, Rechtheit auszuüben, als einzig verbleibende Spur der Gerechtigkeit. Freilich hat dies schon in M 70ff. soteriologische Relevanz für das „individuelle Heil“, wofür man Glaubenssätze wie den Trinitätsgedanken annehmen müsse (M 77).

<sup>341</sup> Vgl. neben Goebel 2001, 471ff. auch Ernst 1996, 31-64.

<sup>342</sup> Vgl. etwa *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, Nr. 6; allerdings wird hier Glaube mit Liebe identifiziert und manifestiert sich so auch in Werken; Böse können somit (Nr. 7) gar nicht ‚glauben‘. Zum Glauben als Heilsbedingung vgl. Nr. 10 und 16. – Ganz ähnlich unterstreicht Anselm in M 78.80, dass der Glaube auch in dem Sinn aktiv sein muss, dass der Glaubende gute Werke tut, freilich als Ausdruck seiner Gottesliebe (dennoch geht es noch um Qualifikation für das jenseitige Heil; auch die „Beständigkeit im Glauben“, nicht als toter Glaube, sondern als ständige Bekehrung und Willensanstrengung, sieht Anselm noch als Verdienst (Goebel 2001, 498). Freilich betont auch die katholische Tradition, u.a. im Gefolge von Paulus, Augustinus, Thomas und auch Anselm (sowie der antiken Ethik etwa des Aristoteles), dass die rechten Werke in der rechten Gesinnung getan werden müssen und dass Rechtfertigung allein aus göttlicher Gnade erfolgt. Überhaupt sind die Unterschiede in der Rechtfertigungslehre inzwischen weitgehend überwunden (vgl. GEzR).

Superioritäts- und Exklusivitätsgefühl, das andere Religionen vom Heil ausschließt, zu dem doch nach christlicher Sicht alle Menschen bestimmt sind, sondern sie schränkt auch die wesenhafte Liebe Gottes ein und stellt damit eine – dem Christentum zentrale – Dimension seines unbedingt-absoluten Seins in Frage.

Es wird im Folgenden zumindest skizzenhaft zu fragen sein, ob dieses Problem aus theo-logischen Gründen nicht am befriedigendsten zu lösen ist, wenn zumindest eine Form metaphysischer Freiheit des Menschen aufgegeben wird, etwa im Sinn einer Allerlösungslehre. Freilich wäre im Grunde noch Anselms Theologie des stellvertretenden Opfers, aus dem Gedanken von Gerechtigkeit und Sühne, als Rahmeninstrumentarium einer solchen Lösung geeignet und mit einer Allaussöhnungslehre vereinbar, zumal Anselm nicht den „von Augustinus her zu erwartenden Schluss“ zieht, dass „die Erlösten [...] eine zum Zweck der Vollendung der himmlischen Stadt zahlenmäßig umgrenzte Auswahl aus der ganzen durch die Sünde verdorbenen menschlichen Natur“ darstellen, sondern er stellt z.B. in CDH II 16 dar, dass in Christi Tod „Genugtuung für alle Sünden der Menschheit geleistet“ ist<sup>343</sup>. Zudem gibt das neue Freiheitsverständnis Anselms zumindest prinzipiell Anlass, wenigstens im Kontext der Moralbegründung jedes jenseitige Lohndenken zu überwinden. Schließlich lässt auch seine biblische (insbesondere paulinische) Sprache um Begriffe wie Gerechtigkeit und Rechtfertigung, Erwählung und Verdammung Möglichkeiten anderer Interpretationen, die im Folgenden skizziert werden.

Dabei müssen zugleich Deutungsalternativen zu Anselms Logik des Christentums aufgezeigt werden, wenn die offenen Fragen darauf hindeuten, dass Trinität, Inkarnation und eine prozessualisierte Lösung des soteriologischen Gott-Mensch-Verhältnisses sowie die Frage der Universalität der Erlösung aus philosophischer Sicht bzw. nach den von Anselm selbst bemühten Klärungsmustern und aufgrund seiner Voraussetzungen eben nicht (als allgemeingültiger, „sola ratione“-Beweis) zwingend erscheinen und dass dort gerade am Maßstab des Absoluten das Verständnis der Liebe Gottes theo-unlogisch getrübt wird, obwohl Anselm Gottes Barmherzigkeit im Ordnungsdenken und im Sohnesopfer mit der Gerechtigkeit zu versöhnen sucht. Damit ist aber nicht nur gesagt, dass diese Sätze eben *geglaubt* werden müssen, etwa im Sinn jener Anselm-Kritik, die ihm einen übertriebenen Rationalismus vorwirft. Demnach bemühe er die Gerechtigkeit deswegen so sehr, weil er so stark auf die Vernunft setze, da er im Gedanken der – zumindest als Rahmen seiner Rechtfertigungslehre vorhandenen – Ausgleichslogik unmittelbar an den *common sense* appellieren könne; die Vernunftlogik müsse aber gegen eine, vielleicht paradox erscheinende *Liebeslogik* zurücktreten<sup>344</sup>. Hier soll hingegen gezeigt

---

<sup>343</sup> Verweyen 2009, 121 mit Bezug auf Anselms Aufnahme des Gedankens aus *De civitate Dei* in CDH I 16-18.23. Auch Verweyen gibt aber zu, dass es zumindest „zuweilen so scheint“, als halte Anselm dies nicht durch (122). Schließlich beharrt Anselm auch in CDH II 16 auf der Heils-Notwendigkeit eines Bekenntnisses zu Christus und präzisiert, dass Gott niemanden zurückweisen wird, der sich ihm *im Namen Christi* nähert (II 19), obwohl grundsätzlich Jesu Tod auch die Sünde derjenigen tilgt, die ihn getötet haben (II 14-15).

<sup>344</sup> Vgl. z.B. Verweyen 2009, 126. – Anselms eigenes Vorgehen fordert nach alternativen Zugängen, wenn seine Glaubens-, Heils- und Inkarnationslogik (die ohnehin primär ‚Negativbeweis‘ ist, d.h. darlegt, dass eine Erlösung *ohne Menschwerdung nicht denkbar* sei, anstatt die Notwendigkeit der Menschwerdung selbst positiv darzulegen) fragwürdig bleibt, eben nicht beweist, dass Gott nur

werden, dass auch der Liebeslogik wahre Vernünftigkeit innewohnt, die „sola ratione“ erkennbar sein könnte, und dass gerade in der Liebesbotschaft, wenn sie konsequent durchdacht wird, der christliche Glaube eine Vernunftlogik behält; zu deren Annahme allerdings wird es auch nötig sein, gewisse *common sense*-Muster des menschlichen Seins, Handelns, Denkens zu übersteigen.

---

so die Menschen retten und seine Liebe zeigen konnte (CDH I 6.25), und somit eine Rettung aus bloßer Liebe *denkbar bleibt*. (Freilich bliebe Anselms Lösung selbst dann fraglich, wenn die *Unmöglichkeit* der Erlösung „sola misericordia“ bewiesen wäre, da der Umkehrschluss auf die *Notwendigkeit* von Anselms Erklärung und Menschwerdung Gottes aufgrund der Sünde nur erlaubt wäre, wenn es sich um kontradiktorische Alternativen handelte).



## **Teil II**

### **Die ‚ökumenische‘ Unbedingtheits- und Liebeslogik des Christentums**





## Vorbemerkung: ein theo-logischer Dreischritt

Die Kritik an Anselm und Neubesinnung auf die intrinsischen Möglichkeiten des kosmologischen Arguments haben den Grund gelegt für eine Antwort auf seine philosophische Herausforderung, die ontologische Frage nach der Gott-Welt-Beziehung, und liefern so eine philosophische Rechtfertigung für eine ‚unproblematischer‘ gedachte Erlösung, die Anselms unbefriedigend bleibender Logik des Christentums zur Seite gestellt werden soll, weil sie von einigen seiner fragwürdigen Voraussetzungen absehen kann.<sup>345</sup> Sie folgt dem Schema eines Dreischritts, der Kernformen des Theismus umfasst: vom „Gott der Philosophen“ (Kap. 1) über den „Gott der Religion“ (Kap. 2)<sup>346</sup> zum personalen „Gott des Christentums“ (Kap. 3), dessen Beziehung zur Welt Heilsbeziehung ist. So ist zu zeigen, dass sich tatsächlich philosophischer Gottesbegriff und christliches Gottesbild ‚logisch‘ entsprechen können. In Kap. 3 kehrt unsere Argumentation zum bisher erreichten Diskussionsstand zurück und mündet dort ein, wo die Auseinandersetzung mit Anselm um den christlichen Gottesbegriff in Teil I vorläufig geendet hat. Kap. 4 widmet sich den Konsequenzen solcher Theologie.

Unser Vorschlag hält an einer eigenen – vielleicht auch ‚überlegenen‘ – Logik des Christentums fest, betont aber darin nicht eine inhaltlich (z.B. soteriologisch) exklusive Superiorität, sondern die weltumspannende Offenheit des Christentums, die theo-logisch ist, weil sie der Absolutheit Gottes entspricht, und vermeidet ein Religion-Moral-Dilemma. Es geht also, wie bei Anselm, um Fundamente interreligiösen Dialogs am weitestmöglichen, universalen Maßstab philosophisch-theologischer Überlegungen; im Ergebnis aber ist einem wirklich ökumenischen Geist besser gedient. Zugleich geht es um Selbstversicherung der eigenen, christlichen Identität und darum, der Liebesbotschaft gerechter zu werden. Wenn die hier skizzierte Logik philosophisch möglich ist und einleuchtend erscheint, so wäre sie schließlich auch als hermeneutischer Schlüssel zu verwenden, der der theologischen Selbstbesinnung auf wesentliche Aussagen des Christentums als Hilfsmittel dienen könnte. Freilich geht es nicht um mehr als den Vorschlag eines aus der philosophischen Gottesfrage und akademischen Theologie inspirierten Blicks auf Kerninhalte des Glaubens. Näherhin dogmatische, kirchen- und glaubenspraktische Fragen müssen offen bleiben und können höchstens gestreift werden.<sup>347</sup>

---

<sup>345</sup> Damit geht es nicht mehr um einen unproblematisch-unreflektierten Zugang zum Christentum, sondern um eine weitere Reflexionsstufe, die aber äußerlich zum philosophisch vermeintlich undurchdachten „sola misericordia“ zurückkehren kann.

<sup>346</sup> Zur Unterscheidung zwischen dem „Gott der Philosophen“ und dem Gott der Religion (der Erzväter) s. Pascal's *Mémorial* und schon Tertullian, *Adversus Marcionem* II 27; s.a. Weischedel 1994, XIXff..

<sup>347</sup> Solche Fragen sind andernorts zu präzisieren und weiterzuverfolgen. – Während in den folgenden Kapiteln, unter zuweilen losem Bezug auf Anselm und die in Teil I aufgeworfenen Fragen, auch einige neue Details im Nachdenken über das Wesen des Christentums vorgestellt werden, geht es primär um eine neue Einordnung und Gesamtperspektive bekannter Gedanken, zu deren Darstellung auf einschlägige Sekundärliteratur zurückgegriffen wird.

## 1 Gott der Philosophen: das Unbedingte

Wenn unser Zugang zum Aufweis der Logik des Christentums bei der philosophischen Theologie beginnt und damit beim Versuch, die Existenz Gottes zu beweisen, geht es weniger um die Bekehrung Ungläubiger als um einen philosophischen Ausgangspunkt, um eine Einzigartigkeit des Christentums darzustellen. Dazu kann, unter Bezug auf Anselms *fides quaerens intellectum* und Augustins Umgang mit *fides* und *ratio*, zumindest ein philosophischer Theismus, d.h. die Annahme eines göttlichen Wesens, vorausgesetzt werden. Der Gottesglaube hat – obwohl nicht von allen geteilt – eben nicht nur religiöse, sondern auch rationale Gründe und ist deswegen immer auch philosophische Größe gewesen. Philosophische Argumente für Gott versuchen aber, von bestimmten Glaubensvorgaben und einem bloßen Verweis auf Autoritäten außerhalb der Vernunft (Schrift und geoffenbartes Wort Gottes, kirchliche Instanzen) abzusehen, sodass sie in diesem Sinn ‚voraussetzungslos‘ genannt werden können (auch das kosmologische Argument, obgleich es, anders als a-priori-Argumente, explizite Erfahrungsvoraussetzungen macht).

Der Start des logischen Dreischritts, der im Kontext einer philosophischen Grundlegung zugleich den größten Teil der zu erledigenden Arbeit darstellt, ist damit *schon getan* (s. Kap. I.3.2.3). In der Diskussion des kosmologischen Arguments, das vor allem zur Charakterisierung des philosophischen Gottesbegriffs diente, verschränken sich die Argumentationszüge der beiden Teile dieser Arbeit. Es bot sich zunächst von Anselm her an, obwohl zuerst das vermeintlich ontologische Argument aus P 2 den Gottesbegriff und die Diskussion um eine auch interreligiös aufzuzeigende Logik des Christentums in CDH zu prägen schien. Die Fokussierung der philosophischen Theologie auf das ontologische Argument scheint mit Kants Einschätzung zu korrespondieren, dass letztlich der „ontologische Beweis“ der einzig beachtenswerte Gottesbeweis sei; bevor er sich – in kritischer Absicht – der rationalen Theologie und den traditionellen Gottesbeweisen widmet, stellt Kant fest: „Es sind nur drei Beweisarten vom Dasein Gottes aus spekulativer Vernunft möglich. Alle Wege, die man in dieser Absicht einschlagen mag, fangen entweder von der bestimmten Erfahrung und der dadurch erkannten besonderen Beschaffenheit unserer Sinnenwelt an und steigen von ihr nach Gesetzen der Kausalität bis zur höchsten Ursache außer der Welt hinauf; oder sie legen nur unbestimmte Erfahrung, d.i. irgend ein Dasein, empirisch zum Grunde; oder sie abstrahieren endlich von aller Erfahrung und schließen gänzlich a priori aus bloßen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache. Der erste Beweis ist der *physikotheologische*, der zweite der *kosmologische*, der dritte der *ontologische* Beweis. Mehr gibt es ihrer nicht, und mehr kann es auch nicht geben“ (KrV B 618f.). Nachdem aber der „physikotheologische Beweis“ offenbar nur eine Variante des kosmologischen ist<sup>348</sup> und der kosmologische Beweis – nach Kant – nur ein „versteckter ontologischer Beweis“ (KrV B 635), bleibt nur dieser philosophisch wirklich beachtenswert.

<sup>348</sup> Auch in der Fortsetzung der eben zitierten Stelle reduziert Kant die drei Gottesbeweise bereits auf zwei Grundgedanken: „Ich werde dartun: dass die Vernunft, auf dem einen Wege (dem empirischen) so wenig als auf dem anderen (dem transzendentalen) etwas ausrichte und dass sie vergeblich ihre Flügel ausspanne, um über die Sinnenwelt durch die bloße Macht der Spekulation hinaus zu kommen“ (KrV B 619).

Unser Blick auf Anselm kam allerdings zu einem anderen Ergebnis<sup>349</sup>. Das ontologische Argument musste – von Anselms eigenem Denken her – rekonstruiert werden, sodass das kosmologische Argument ins Zentrum der philosophischen Theologie rückte. Im Nachvollzug der impliziten Erfahrungsvoraussetzungen konnte Anselms Gedanke auch eine gewisse Gültigkeit und Akzeptanz behalten. (Das scheint für jedes ontologische Argument zuzutreffen; es kann sogar als Variante des kosmologischen Arguments gelten – und nicht umgekehrt, wie Kant meint<sup>350</sup>). Das kosmologische Argument, das zugleich die erfahrene Welt und Got-

<sup>349</sup> Gegen die Abhängigkeit des kosmologischen vom ontologischen Beweis argumentiert auch Pasternack 2001, da es hier nicht bloß um ein „being that cannot not be, *simpliciter*“ geht (dessen Existenz als solche a priori feststellbar wäre), sondern immer schon um den aposteriorisch-kosmologischen Bezug auch im Hinblick auf das notwendige Seiende, das *ens realissimum*, also um „the concept of a being that cannot not be *if anything else is*“ (156). Immerhin hat Kant, KrV B 618f. auch im Blick auf das Ergebnis des ‚a priori‘-Beweises beim höchsten Wesen nicht nur Aseität im Auge, sondern höchste *Ursächlichkeit* (freilich soll die Existenz des Wesens, dem diese innewohnt, nicht im Ausgang von ihrer Wirkung bewiesen werden).

<sup>350</sup> Ob das kosmologisch-aposteriorische Gottdenken auch bei späteren Vertretern des ontologischen Arguments Ermöglichungshorizont oder implizite Prämisse bleibt, ist andernorts zu prüfen. Ein kursorischer Blick auf drei Klassiker mag hier genügen (wobei ein dezidiert „ontologischer Gottesbeweis“ erst nach Kant und eingedenk seiner Kritik formuliert wird): 1.) *Descartes* ist Gott zur Frage geworden, die nicht mehr unproblematisch beantwortet werden kann, doch die Wendung auf das Subjekt bedeutet weder einen Abschied vom Objektiven noch eine Abkehr vom aposteriorischen Denken, das in *Discours* (IV) wie *Meditationes* (III, V) neben der ontologischen Beweisführung steht oder sogar Vorrang hat (wobei allerdings das Erfahrungsmoment auf die Erfahrung des Im-Geist-Habens der Gottesidee reduziert wird). Noch das ontologische Argument selbst baut auf die Grunderfahrung des Denkens, die den methodischen Zweifel überwindet: die unmittelbare Gewissheit des *ego sum*. Gott ist nicht nur Anhängsel – oder systemfunktionaler Garant – der Selbstgewissheit, sondern die Gewissheit der Gottesexistenz ist Explikation der Selbstgewissheit und mit dem Bewusstsein der eigenen Existenz gegeben (Herrmann 2006), freilich im ‚indirekten‘ Schluss auf deren Bedingungen: den Schöpfergott, dessen Sein Welt und Selbst schafft und erhält (*Discours* IV). Hier ist Selbst-Seinserfahrung, Seins-Selbsterfahrung; der Gedanke ist schon bei Anselm angeklungen (R 4), nun wird aber expliziert thematisiert, dass die Kontingenzerfahrung ‚existentiell‘ ist, sodass sie der Reflektierende in seinem eigenen, als kontingent erkannten Dasein machen kann. Die Abhängigkeit zwischen kosmologischem und ontologischem Argument sowie der ‚ontologisch-transzendente‘ Charakter des Göttlichen ist im *Discours* konkret: Bedingung jeder Erkenntnis ist auch und zunächst das Sein als solches. Bezüglich der Gottesidee gilt also: wenn ich sie habe, muss etwas Objektives sein, das sie verursacht, aber auch ich als Erkenntnissubjekt muss sein (was aus dem Faktum der vollzogenen Erkenntnis selbst aufweisbar ist: *cogito ergo sum*). Letztlich ist aber Gott Grund auch dieses, meines Seins; er ist also doppelte Bedingung, umfassender Seinsgrund. – 2.) *Leibniz* ist tatsächlich von der alleinigen Gültigkeit des Beweises a priori überzeugt (ihn kritisiert Kant deshalb explizit); doch sind die faktischen Voraussetzungen des Arguments unbestreitbar: persönlicher Glaube und Gottes-Annahme – Mindestvoraussetzung dafür, dass noch Gegenwartsphilosophen ontologische Gottesbeweise formulieren – sowie der Gottesbegriff, den er selbst aus der vorgängigen Seins- und Kontingenzerfahrung gewonnen hat, mithilfe des kosmologischen Denkens, dem er im „Satz vom Grunde“ Form gegeben hat. Auch bei Leibniz stehen die gängigen Argumente einhellig nebeneinander (vgl. Röd 1992, 112ff.; s.a. Barth 1957, 446). – 3.) *Plantingas* Rekonstruktion des ontologischen Gottesbeweises mag mit ihrer analytischen Sprache den Anschein logischer Stringenz erwecken, ist aber auch nicht gegen Kritik gefeit. Anselms IQMCN wird als göttliche Eigenschaft der „unsurpassable greatness“ gefasst, diese als „world-indexed property“ definiert (1974, 216 mit 62ff.). Den Begriff verwendet Plantinga für „Eigenschaften, die ihrem Träger wesensmäßig angehören,

tes Dasein ‚erklärt‘, bleibt akzeptabel, um auf philosophischem Weg die Existenz Gottes einsichtig zu machen. Tatsächlich ist es heute – mitsamt seinen teleologischen Varianten im Designgedanken – das wohl populärste Argument. Ob es in dem Sinn letztgültiger Beweis ist, dass es auch dem Nichtgläubenden Gottes Dasein zwingend darlegt (sodass, wer dies dennoch leugnete, tatsächlich nur ein ‚Tor‘ wäre), ob es gar wieder als ‚einzig möglicher Beweisgrund für das Dasein Gottes‘ (nach dem vorkritischen Kant) gelten kann oder ob überhaupt ein ultimativer Gottesbeweis möglich ist, ist hier, da es um rationale Glaubensversicherung geht, nicht entscheidend. Wird der *metaphysische* Charakter des Arguments beachtet, kann es auch aus philosophischer Sicht Bestand haben und ist zumindest nicht in sich ungültig. Es ist schließlich auch deswegen geeigneter Ausgangspunkt einer Reflexion zur philosophischen Logik des Christentums, da es unter den klassischen Gottesbeweisen, wie bereits angedeutet, eine herausgehobene Rolle einnimmt: diese sind entweder ungültig oder zumindest umstritten<sup>351</sup> (und werden damit nicht dem phi-

---

egal in welcher der möglichen Welten dieser sich befindet“ (Weisser 1998, 53). Die „unsurpassable greatness“ beinhaltet die Unüberbietbarkeitsregel, in keiner möglichen Welt übertroffen werden zu können. Da es aber eine mögliche Welt gebe, in der diese Eigenschaft verwirklicht sei, müsse sie zugleich – da sie „per definitionem für alle möglichen Welten gilt“ – in allen möglichen Welten, einschließlich *unserer realen Welt*, verwirklicht sein (ebd., 54). Die „unsurpassable greatness“ als Eigenschaft Gottes existiert also – und damit Gott selbst. Dem liegt so offensichtlich ein Zirkelschluss zugrunde, dass das Argument nur im Rahmen bestimmter Voraussetzungen schlüssig sein kann, die Plantinga in seine Ausgangsdefinitionen einbezieht. Im Sinne Kants kann auch hier gefragt werden, ob man aus der denkbaren Verwirklichung der „unsurpassable greatness“ auf die tatsächliche „Verwirklichung dieser Eigenschaft in irgendeiner möglichen Welt“ schließen könne (Weisser 1998, 54). Bereits die Qualifizierung der „unsurpassable greatness“ als „world-indexed property“ (sowie deren Einführung selbst) können als willkürliche Voraussetzungen erscheinen. Solche Kritik bringt Mackie 1992, 58ff. vor – legt aber damit genau das Element frei, um das es uns geht: vorgängige Gotteserfahrung. Er führt aus, dass nur die logisch widerspruchsfreie Denkbare der „unsurpassable greatness“ ein objektiver Grund für deren Annahme sei. Diese möge zugestehen sein, doch sei auch die gegenteilige Annahme (Nichtverwirklichung der „unsurpassable greatness“) logisch widerspruchsfrei denkbar. Damit zeige sich, dass die Gründe für die, an sich unentscheidbare Annahme, dass „unsurpassable greatness“ *möglicherweise verwirklicht* sei, schon im Horizont gewisser Voraussetzungen ausgemacht werden: man ist von ihrer Richtigkeit nur überzeugt, wenn man bereits an das Dasein Gottes glaubt. Damit liegt aber der Fehler allein darin, einen Begriffsbeweis zu verselbständigen, anstatt einen möglichen Erfahrungsgrund zu thematisieren, der notwendig ist, um den Gottesbegriff überhaupt bilden zu können. Freilich gesteht auch Plantinga andernorts Erfahrungsgrundlagen zu: dort wird Theismus als „properly basic belief“ definiert, doch ist er nicht grundlos; es gibt „justifying conditions“ (1981, 48) für die Gottesannahme, wozu zwar nicht empirische Evidenz zählt, wohl aber u.a. eine Verfassung der Welt, die es (mit Calvin) erlaubt, sie als geschaffen zu deuten (46). Fraglich bleibt allerdings (vgl. 50), wieweit Plantinga überhaupt die Notwendigkeit sieht, eine philosophisch universalisierbare Diskussionsgrundlage zu schaffen, die, wie es Anselm und Descartes versuchen, über einen bloß persönlichen Glauben, ob kohärent oder nicht, die einfache Übernahme eines Begriffs der Tradition oder eine mystische Erfahrung hinausgehen müsste.

<sup>351</sup> So der ontologische Gottesbeweis im ‚klassischen‘ Sinn, also aus dem Begriff allein, aber auch „consensus gentium“-Argumente, die von der Stoa (Seneca, Ep. 117,6) und Cicero (*De natura deorum* II 12), aber z.B. auch in Vicos *La scienza nuova* vertreten wurden (dazu Alessi 1993, 58-62) und in neuem Mantel von Zagzebski 2006 wiederbelebt werden, jedoch offensichtlich ambivalent und daher nichtssagend sind; sie untermauern höchstens den Gedanken des *homo religiosus*, treffen aber keine gültige Aussage über die objektive Realität Gottes. Genausowenig taugen die neuer-

losophischen Anspruch auf allgemeine Gültigkeit gerecht), oder sie sind letztlich auf Gedanken des kosmologischen Arguments zurückzuführen<sup>352</sup>. Vor allem aber operiert es direkt mit einem philosophisch herausragenden, weitestmöglich akzeptablen Gottesbegriff – des Notwendigen, Unbedingten – (obgleich auch andere Beweisgänge zur Existenz eines Unbedingten führen, sofern sie es nicht schon voraussetzen) und fasst die ‚starke‘ Notwendigkeit und Unbedingtheit, um die es in der philosophischen Gottrede allein gehen kann, konkret als *unbedingtes Sein*, das zugleich Grund allen anderen Seins ist.

Deshalb spräche übrigens auch terminologisch einiges dafür, von der Benennung der Argumente für Gottes Existenz im Gefolge Kants abzurücken: weniger der Gottesbeweis aus dem Begriff (oder a priori) sollte „ontologisch“ genannt werden, sondern treffender das bisher „kosmologisch“ genannte Argument, das a posteriori, aus der Erfahrung der Welt, also des Seins, auf das Dasein Gottes schließt und die ontologischen Differenzen der Seinsformen (kontingent/notwendig) bedenkt; bisher bildete im „kosmologischen Argument“ der Name nur den ersten Aspekt ab, dass nämlich aus dem Sein der Welt als Ausgangspunkt der Schluss auf Gott erfolgt, während das „ontologische Argument“ nach reinen Begriffsoperationen (ohne Bezug auf Sinnesdaten) als Methode der Ontologie benannt ist. Schlüsse über Status und Modi des Seins, im Ausgang von empirischen Daten, sind aber genau das, was nach alter Nomenklatur „Metaphysik“ oder „Ontologie“ heißt<sup>353</sup>. Damit wäre der Ursinn des Worts „Ontologie“ als Seins-Lehre in einem umfassenden Sinn zurückgewonnen; zudem würde nicht nur das Sein selbst (und die philosophische Lehre davon), sondern auch das *Dasein Gottes* begriffsbildend, wenn das bisher „kosmologisch“ genannte Argument zukünftig „ontologisch“ genannt würde<sup>354</sup>.

Von dem philosophischen Gottesbegriff des Unbedingten her ist nun, in den zwei weiteren Etappen unseres Dreischritts, die intrinsische ‚Vernünftigkeit‘ von Grundzügen der christlichen Gotteslehre aufzuzeigen. Die Identifikation des End-

---

dings bemühten (sozio)biologischen Erklärungen – die Religiosität bestimmten Gehirnregionen zuordnen und als Triebverhalten deuten (Überblick bei Grolle 2002) –, die psychoanalytische Fokussierung auf die Träger des Gottglaubens und das menschliche Phänomen der Religiosität, ob krankhaft oder ‚normal‘ (Freud, Maslow) oder politische Religionskritik (Marx, Lenin) zur Klärung der Existenz oder Nichtexistenz Gottes. Das Aufzeigen menschlich-subjektiver Funktionalität beschert keine Evidenz bezüglich der Objektivität des Göttlichen, weder negativ noch positiv.

<sup>352</sup> Z.B. physikotheologisch-teleologische, axiologische, alethologische Ansätze. Nicht thematisiert wurden moralische Gottesbeweise, die auch bei Erfahrung (sittlichen Anspruchs) anheben: zum einen, weil die Verbindung von Religion und Moral selbst in Frage steht (s.a.u.), zum anderen, weil zwar – wie ähnlich am alethologischen Gottesbeweis gezeigt – das Sittengesetz als etwas ‚unbedingt‘ Gültiges gelten kann; die Notwendigkeit der Identifikation dieser moralischen Unbedingtheit mit Gott ist allerdings fraglich (zum moralischen Gottesbeweis z.B. Fischer 1995, 214-222).

<sup>353</sup> Überhaupt gehört Sinneserkenntnis zum Grundinstrumentarium der Metaphysik, die immer auch auf das empirische Sein Bezug nimmt, allerdings auf andere Art als z.B. die empirischen Wissenschaften. Sein und Wirklichkeit, auch des ‚Physischen‘, werden hier in ihren metaphysischen Bedingungen und Prinzipien thematisiert.

<sup>354</sup> Gleichwohl habe ich an den klassischen Namen festgehalten, um die Rekonstruktion Anselms nicht terminologisch zu verkomplizieren.

punktes eines philosophischen Reflexionsweges mit „Gott“, als Begriff der Religion, ist als wesentliches Problem jedes Gottesbeweisversuchs noch offen. Ihre Logik wird im Folgenden als Übergang vom kosmologischen Argument und dem unbedingten Sein der Philosophie zum christlichen Gott entfaltet: zunächst als Schritt zum „Gott der Religion“ in einem weiteren Sinn und über diesen Mittelschritt dann zum „Gott des Christentums“, also dem spezifischen Gottesbild nach Jesus, das verstehen lässt, wie der eschatologische Richter am Weltenende mit dem Weltgrund, den schon philosophische Theologie und archaisch-mythische Religionsformen erfassen, zusammenzudenken ist.

## 2 Gott der Religion: der Schöpfergott

Der philosophische Gedanke, dass das kontingente, irdische Sein von einem unbedingten, notwendigen Sein abhängt, das auch die philosophische Theologie Gott nennt, findet eine religionsgeschichtliche Einlösung im Gedanken der Schöpfung und im Glauben an den Schöpfergott. Der Schöpfungsgedanke ist bei Anselm von zentraler Bedeutung: er ist etwa Voraussetzung dafür, dass Rechtheits- und Ordnungsgedanke Ausdruck theoteologischer Seinsmetaphysik sind, CDH betont durchgehend die positive Teleologie der Wertschöpfung, und M widmet sich ausführlich verschiedenen Aspekten der christlichen Schöpfungstheologie<sup>355</sup>. Schon dort ist klar, dass der Gott, zu dem das kosmologische Argument der Philosophie und philosophischen Theologie führt, der Schöpfergott der Religion ist. Zu ihm gelangt auch der Glaubende a posteriori: im Ausgang von der Welt, aus der Erfahrung von Sein.

Natürlich handelt es sich hier nicht um eine chronologische Einlösung. Historisch folgt die philosophische Reflexion oft religiösen Motiven, zum Teil ausdrücklich von ihnen inspiriert und über sie nachdenkend. Der religiöse Glaube hat selbst in den Frühphasen der menschlichen Kulturgeschichte ein Grundwissen von Gott zum Ausdruck gebracht, das sowohl sein Dasein als auch einen Aspekt seines Wieweins umfasst, nämlich seiner Beziehung zur Welt, als Schöpfer und Erhalter. Unter dem Gesichtspunkt logischer Kompatibilität zwischen Philosophie und Religion stellt das eine religiöse Entsprechung zum „Gott der Philosophen“, dem Unbedingten, dar. (Schon der Begriff „Religion“ selbst beinhaltet dies, wenn er – nach Laktanz, Tertullian, Augustinus – von *religare* hergeleitet wird: die Praxis des Religiösen steht für „eine Negation des Getrenntseins und Abgesondertseins von Gott“ und setzt die „Erfahrung von Geschöpflichkeit voraus“<sup>356</sup>). Allerdings wird gerade aufgrund der philosophischen Akzeptabilität des Schöpfergedankens als Gottesbegriff die historische Linearität zwischen Mythos, Religion und Philosophie auch darin durchbrochen, dass der Glaube an den Schöpfer vielfach auch vor dem Hintergrund philosophischer Reflexion Bestand hat, in Theologie wie Philosophie. Hier genüge als Beispiel der Verweis auf Kants Bewunderung für den Schöpfer, die er in KpV A 288 aus einer Seinserfahrung ableitet, die neben dem „moralische Gesetz in mir“ auch die geschaffene Welt, den „bestirnten Himmel über mir“ thematisiert.

Der Schöpferglaube kommt in zahlreichen Religionen vor und ist hinreichend dargestellt<sup>357</sup>. Er hat verschiedene Entwicklungsstufen, die sich z.T. überla-

---

<sup>355</sup> Z.B. der Schöpfung durch das Wort und *ex nihilo* (M 8ff.). Darüberhinaus stellt der Schöpfungsgedanke, wie gesehen, ein wesentliches Begründungselement in Anselms Lehre von *fides* und *ratio* sowie seiner Wahrheits- und Freiheitslehre dar.

<sup>356</sup> Gäde 2003, 83.

<sup>357</sup> Vgl. Anm. 388. Zum Vergleich mit fernöstlichen Religionen z.B. Fetz 2006, 176ff. und Panikkar 1986, dazu Valluvassery 2011, 111.127ff. Die zentrale Stellung des Schöpfergedankens in der Religionsgeschichte wird dadurch nicht gemindert, dass es Weltanschauungen, eher philosophische als religiöse Systeme, wie Taoismus und Buddhismus gibt, die keine Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschaffenem machen. Und auch in pantheistischen und panentheistischen Systemen (einschließlich der Naturverehrung) existiert das Weltseiende nicht wirklich aus sich.



gern: von einem eher mythischen, wenig reflektierten Glauben an den Weltenschaffer, in dem Naturgewalten zu göttlichen Interventionen werden, bis zum ontologisch durchleuchteten Schöpfungsgedanken, der auch philosophisches Motiv wird und im Kontext des kosmologischen Arguments eine Rolle spielt oder dieses weiter ausgestaltet. Uns interessieren nur Grundzüge: Nachdem zunächst der Zusammenhang mit dem kosmologischen Argument der Philosophie beleuchtet wird, der besonders durch den Dialog mit den Naturwissenschaften neu befruchtet wurde, allerdings für Missverständnisse anfällig ist (2.1), folgt ein skizzenartiger Überblick über einige Grundelemente früher Schöpfungsvorstellungen (2.2). Der entscheidende Schritt besteht im Verständnis der theologischen Aussagen des Schöpfungsglaubens (2.3). Darauf und auf der rein metaphysischen Bedeutung des Schöpfungsglaubens (nicht als Konkurrenzmodell kausal-wissenschaftlicher Welterklärung<sup>358</sup>) liegt der Schwerpunkt im Zuge unserer dreischrittigen Logik von Theismus und Christentum, die den bereits aufgezeigten ontologischen Bezug zwischen Gott und Welt in eine personale Beziehung zu übersetzen sucht und so auch über deistische Ansätze hinausgeht. Es geht aber allein darum, eine mögliche Entsprechung zum kosmologischen Gottdenken der Philosophie darzustellen; es geht hier nicht um all jene Probleme, die der Schöpfungsgedanke selbst an die philosophische oder theologische ‚Logik‘ stellen mag<sup>359</sup>. Zu beachten ist auch, dass in der jüdisch-christlichen Tradition, auf der unser Schwerpunkt liegen muss, der Schöpfungsglaube bereits in ein theologisches Verständnisgerüst eingebettet ist, das bald zu den, über den Schöpfungsgedanken als solchen hinausgehenden, spezifischen Elementen des *christlichen* Glaubens führt, der unseren Dreischritt soteriologisch vollendet (Kap. 3).

Besonders in Kap. 2.1 und 2.3 wird deutlich werden, wie der Schöpfergott ‚religiöse Einlösung‘ des unbedingt notwendigen Seins ist. Im Hinblick auf das Verhältnis von Religion, Theologie und Philosophie ist stets in Erinnerung zu rufen, dass, obwohl die christliche Schöpfungstheologie viele ihrer Begriffe und Denkformen tatsächlich aus der Philosophie gewonnen hat, der Schöpfungsglaube nicht bloß eine „theologisch verbrämte Ontologie“ ist, sondern religiöse Originalität besitzt<sup>360</sup>. Gleichwohl bleibt er auf seine Art Ausdruck der philosophischen Wesensbestimmung Gottes, die mit den Mitteln der Ontologie erfolgte. Gerade das Christentum hat, seit es religiöse Vorstellungen auf theologische Begriffe bringt, seine Lehren in steter Auseinandersetzung mit der Metaphysik geformt (wie umgekehrt diese durch ihre theologische Anwendung im Christentum geprägt und weiterentwickelt wurde, so dass Philosophie und Dogma einander ‚zu denken geben‘). Das Christentum ist eine in diesem Sinn philosophisch ‚moderne‘ Religion. Im Schöpfungsbegriff der christlichen Theologie, der bald über rein mythische Vor-

<sup>358</sup> Dazu McMullin 1985; s.a.u.

<sup>359</sup> Z.B. wie Schöpfung überhaupt denkbar und mit den klassischen Eigenschaften Gottes vereinbar sei, was zur Frage nach der Inkarnation und zu Anselms Relationsproblem zurückführt und zur näheren Ausgestaltung göttlicher ‚Beziehungsfähigkeit‘ (s.u., Kap. 4). Der hier zentrale Grundgedanke jedenfalls bleibt unberührt, dass Gott, wie immer sein Sein und seine Eigenschaften gedacht werden, als Welt-bedingend angesehen werden kann.

<sup>360</sup> Ratzinger 1964, 461. Für das Christentum ist seine heilige Schrift, die Bibel, Quelle dieser ‚religiösen Originalität‘.

stellungen hin-ausging, ist deshalb das kosmologische Argument unübersehbar gegenwärtig. Eine strenge Trennung zwischen rein religiösem Schöpfungsbegriffs und dem kosmologischen Argumentieren der Ontologie und philosophischen Theologie (z.B. bei Anselm) ist deshalb aus heutiger Sicht selten möglich und auch nicht nötig.

## 2.1 Schöpfungsgedanke, Naturwissenschaft, kosmologisches Argument

Integriert in den religiösen Schöpfungsgedanken gibt es Versuche, ein empirisches Verständnis des kosmologischen Arguments wiederzubeleben. Einige Erläuterungen dazu im Anschluss an Drees 1990 geben zugleich Gelegenheit, unsere Diskussion des kosmologischen Arguments – insbesondere seines empiristischen Missverständnisses – zum Abschluss zu bringen.

In diesem Kontext spielt vor allem die *Big-Bang-Theorie* eine Rolle. Scheint sie Atheisten die Überflüssigkeit der Annahme eines Gottes zu bestätigen, der schon mit Newtons Entdeckung der Gravitation in die Defensive und allmählich aus jeder wissenschaftlichen Welterklärung gedrängt war<sup>361</sup>, sehen manche Theisten in ihr die Gelegenheit, Gott in das kosmogonische Geschehen am Beginn der Zeit zurück-zuholen<sup>362</sup>, indem der Big Bang als ein physikalischer Ausdruck des Schöpfungsakts gesehen wird (z.B. bei Pius XII.<sup>363</sup>). Doch die theologisierende Vereinnahmung der Big Bang-Theorie unterliegt der Problematik, der sich jede Theologie aussetzt, die die Anderskategorialität ihres Hauptgegenstands (Gott) und ihrer Sprache vergisst: sie begibt sich in die Abhängigkeit von einer Wissenschaft in steter Weiterentwicklung, die kaum noch etwas von jener eindeutigen Gewissheit hat, die von der frühen Neuzeit bis zum Beginn der Quantenforschung auch Theologen so verlockte<sup>364</sup>. Damit aber kommt eine Instabilität in die Rede von Gott, die nicht angemess-

---

<sup>361</sup> Während Newton selbst an Gott festhielt, den Glauben in ihn eher bestätigt sah, brachte die Postmoderne den Paradigmenwechsel scientistischen Glaubenszweifels zur Vollendung; eindringlich beschrieb das z.B. der aufsehenerregende Titelbeitrag „Is God dead?“ der TIME vom 8.4.1966.

<sup>362</sup> Genauer schien die Big-Bang-Theorie biblischen Schöpfungsgeschichten zu entsprechen und eine *creatio ex nihilo* nahezulegen; außerdem versprach sie, das kosmologische Argument der philosophischen Theologie mit naturwissenschaftlichem Material abzusichern. Drees 1990, 18-40 weist solche Positionen zurück und plädiert für die theologische Neutralität der Theorie. Er diskutiert zudem ihre kreationistische Ablehnung durch christliche Fundamentalisten und zeigt die wissenschaftliche Unhaltbarkeit dieser Position (20-22). Gerade vermeintliche Parallelen zwischen ihr und biblischen Schöpfungserzählungen gehen auf Missverständnisse der biblischen Sprache und Aussageabsichten zurück, die nichts mit einer wissenschaftlichen Erklärung der Welt im modernen Sinn gemein haben. Vgl. dazu auch die Kritik von Mutschler 1999, 63 an Guitton/Bogdanov/Bogdanov 1993.

<sup>363</sup> Zur Reaktion des Papstes auf Lemaitres Hypothese vgl. Pius XII. 1952. Im Kontext des kosmologischen Arguments vgl. Craig 1980 u. 1979, der wissenschaftliche Befunde als Beleg für ein ‚beginning in time‘ annimmt; zur Kritik s.a. Schick 1998.

<sup>364</sup> Zum ‚Mythos‘ der Voraussetzungslosigkeit und absoluten Gewissheit der Naturwissenschaften und ihrer Sicht der Realität vgl. Bauer 2009, der den Vorwurf metaphysischer Unschärfe an die Wissenschaft weitergibt (ohne allerdings den *common sense* eines seinermöglichenden Realismus aufzugeben) und aus einer – von Descartes, Berkeley und James – inspirierten Aufhebung der

sen sein kann: die jüngsten Revolutionen des wissenschaftlichen Weltbilds entlarven nicht nur voreilige Gotteshypothesen als Lückenfüller momentaner wissenschaftlicher Erklärungsunzulänglichkeit, sondern erschüttern das kategoriale Grundgerüst dieser Hypothesen. So hat sich z.B. im Blick auf die Big-Bang-Theorie gezeigt, dass sie, genau genommen, überhaupt keine Erklärung eines  $t_0$  oder ‚Schöpfungsakts‘ darstellt, sondern die Evolution des Universums nach dem ersten Sekundenbruchteil beschreibt<sup>365</sup>. Neuere quantenphysikalische Modelle scheinen nur teilweise mit einem Verständnis von Schöpfung als Beginn der Zeit kompatibel zu sein<sup>366</sup>. Naturwissenschaftliche Befunde können nicht im Kontext des kosmologischen Arguments verwendet werden, denn Kontingenz und Notwendigkeit sind selbst keine naturwissenschaftlichen, sondern metaphysische Begriffe. Ein *god of the gaps* darf auch nicht im Rückgriff auf die *astrophysikalische Kosmologie* in die philosophische Theologie zurückkehren, in der irrigen Annahme, es handle sich um eine Entsprechung zum *kosmologischen Argument* der Metaphysik. Terminologisch müssen die beiden Kosmologie-Begriffe auseinandergehalten werden; inhaltlich müssen Theisten erkennen, dass (*direkte*) naturwissenschaftlich-empirische Argumente für die Existenz Gottes nicht erfolgreich sein können<sup>367</sup>. Freilich ist dies eine durchaus theologische Mahnung, deren Grundidee sich schon bei Descartes oder Kant findet<sup>368</sup>.

---

Grenzen zwischen Vernunft und Glauben einen zeitgemäßen Grund des Gottdenkens wiedergewinnen will.

<sup>365</sup> Drees 1990, 36.

<sup>366</sup> Drees 1990 stellt Versuche dar, diese Erklärungslücke zu füllen (bisher allerdings ohne Konsens); sie integrieren auf neue Weise Partikel- und Raum-Zeit-Theorien, z.B. bei Linde, wonach das beobachtbare Universum einen Anfang in der Zeit haben mag, allerdings aus einem „eternal substrate in which such bubbles appear from time to time“ (Drees 1990, 105), Hawking, nach dem das Universum zeitlos ist (Zeit und die Idee eines Anfangs, Voraussetzung des religiösen Schöpfungsgedankens, sind phänomenologische Begriffe, nicht Eigenschaften des Universums selbst), und Penrose, dessen Ansatz zwar der klassischen Big Bang-Theorie ähnelt, aber auch keinen wissenschaftlichen Beleg für einen absoluten Beginn des Universums und Schluss auf einen möglichen Schöpfer liefert, sondern festhält, „that our notions of space and time have to be modified very significantly in any adequate theory“ (ebd.; vgl. ausführlicher 41-76).

<sup>367</sup> Drees 1990, 193 spricht von „cognitive arguments“. Zu beachten ist, dass „kognitiv“ uneinheitlich verwendet wird. Hier bezeichnet es wissenschaftliche, in der Wahrnehmung oder Empirie gründende Gottesbeweise; auch im Blick auf Anselms Argument wird das Wort benutzt und bezeichnet das Operieren auf der Denkebene bzw. die ‚Denkregel‘ von P 2. – Zu Kontingenz und Notwendigkeit aus wissenschaftlicher Sicht vgl. Drees 1990, 98ff.

<sup>368</sup> Sodass Kant – der oft noch immer als „Alles-Zermalmer“ (Mendelssohn) aller Metaphysik und Theologie gilt – nach eigener Aussage das „Wissen aufheben“ musste, „um zum Glauben Platz zu bekommen“ (KrV B XXX). Ob Kants Postulat der Unerkennbarkeit des „Dings an sich“ einem Realismus unterlegen ist (bzw. die Möglichkeit vernachlässigt, dass die postulierte ‚Erkenntnisbrille‘ Wirklichkeit unverfälscht erfassen könnte), muss hier nicht entschieden werden. Dass er aber die Wirklichkeit auf die „Kategorie des Seins als empirische Realität“ (Jaspers 1957, 742) zu verkürzen scheint, kann auch theologischen Sinn haben, denn es wird grundsätzlich eine Offenheit auf das Ganz-Andere hin bewahrt: ‚verkürzt‘ wird nur der Gegenstandsbereich der Wissenschaft. Damit bleibt es bei einem ‚Unentschieden‘ im Blick auf die Beweisbarkeit Gottes (das sieht auch Nietzsche, *Antichrist*, Nr. 10). Zum Verhältnis Kants zur Religion und insbesondere zum Katholizismus z.B. Winter 2000, Fischer 2005, Horneffer 2010. Bei Descartes vgl. etwa die Warnung des *Discours* (IV) vor jedem Empirismus im Gottdenken (der für die menschliche Er-

Doch auch die Versuche, Gott durch „complete theories“, wissenschaftliche Totalerklärungen, überflüssig zu machen, müssen am metaphysisch-theologischen Kategorienfehler scheitern. Es gibt, wie z.B. Peacocke mit Nachdruck feststellt, keine physikalische Theorie, also empirische Erklärung der Realität, die nicht Raum für die Annahme eines notwendigen Seienden – oder Schöpfergottes – ließe<sup>369</sup>, weil dieser ‚Raum‘ eben nicht *in* der – physikalisch zugänglichen – Welt zu suchen ist. Das bereits angedeutete Missverständnis Humes und anderer, auf das eventuell unendliche oder zumindest anfangslose Universum als mögliche Letzterklärung zu verweisen, ist noch immer beliebt<sup>370</sup>. Wenn Endliches, Kontingentes ein es bedingendes Unendliches, Notwendiges benötigt, so kann das nicht das Universum sein, auch nicht in seiner ‚Totalität‘: seinem Wesen nach bleibt es stets nur Kette von endlichen Seienden, deren bloße Addition zu keinem Wechsel der Seinsebene führt: diesem Gedanken stellt sich schon Anselm (M 7)<sup>371</sup>.

Und Schmidt zeigt auf, nachdem er das unendliche Seiende ‚dem Begriff nach‘ als notwendig erwiesen hat, dass dieses weder ein endliches Seiendes noch auch ein Relationszusammenhang von mehreren endlichen Seienden (das materielle Universum als solches) sein kann und mithin als unendliches Seiendes existieren muss. Schmidt stellt sich dieser Alternative ebenfalls auch *inhaltlich*: zwei endliche Seiende können einander nicht derart bedingen, dass sie zusammen vollkommen in sich stehen und keines weiteren Seienden zu ihrer Existenz bedürfen. „Denn wenn beide voneinander verschieden sind, so dass das eine das andere bedingt im Sinne einer Vorgegebenheit, dann darf das Verhältnis nicht unter der Hand in eine restlose Selbstbedingung und Selbstbegründung des einen durch das andere verwandelt werden. Es ergäbe sich [...] die Struktur der absoluten Selbstsetzung und Selbstbegründung. Das Bedingende wäre immer vom Bedingten aus gänzlich gesetzt [...] Das eine wäre ‚durch‘ das andere ‚selbst‘-gesetzt und ‚selbst‘-begründet – ein offensichtlicher Widerspruch. Die Selbstbegründung müsste also die Struktur [endlicher Seiender] aufheben. Doch damit wäre die Ausgangsbasis verlassen. Wir hätten das Absolute, das unendliche Seiende vor uns. Wir wären es sogar selbst, denn es gäbe keinen Unterschied zwischen ihm und uns. Aber dies widerspricht total unserer Erfahrung. Denn es wäre jede bedingende Andersheit aufgehoben“<sup>372</sup>. Daran ändert sich, wie Schmidt weiter zeigt, auch nichts, wenn einem zweigliedrigen Zusammenhang endlicher Seiender weitere endliche Seiende zugefügt werden: sie lassen sich immer auf das Gegenüber von Endlichem und Endlichem zurückführen; durch beliebige Ausdehnung des Endlichen ist nie das Unendliche zu erreichen.

---

kenntnis doch so verlockend ist); zum ‚apologetischen‘ Charakter von Descartes‘ Philosophie s.a. Messinese 2007, 55-66.

<sup>369</sup> Peacocke 1979, 79. – NB: So kann, unter Rücksicht des Schöpfungsgedankens, Wissenschaft sogar als Theo-logie verstanden werden, z.B. nach dem jesuitischen Motto „ad maiorem Dei gloriam“; diese erhält aber damit keine naturwissenschaftliche Konklusivität.

<sup>370</sup> *Dialogues Concerning Natural Religion* IX. Zur Aufnahme und Verteidigung des Gedankens (z.B. bei Russell) vgl. Koons 1997.

<sup>371</sup> S.a. Schmidt 2003, 63. So muss auch Thomas weder die Möglichkeit einer unendlichen Reihe an sich noch eine aus naturwissenschaftlicher Sicht hinreichende „phenomenalistic interpretation of causality“ ausschließen; ein metaphysisches Kausalitätsverständnis ist davon überhaupt nicht betroffen (Copleston 1964, 88f.).

<sup>372</sup> Schmidt 2003, 63.

Zwar hat das Endliche Pluralität (daran ist es sogar *erkennbar*), es bleibt aber immer endlich, also nicht durch sich selbst seiend. Wenn aber das endliche Seiende nicht ohne Bezug auf ein anderes sein kann, welches nicht ein weiteres endliches Seiendes sein kann, da so nur die Struktur endlicher Seiender erweitert und bestätigt würde, so ist es real auf das unendliche Seiende als Letztgrund verwiesen. Dem Endlichen *als solehem* steht also das Unendliche (als wahrhaft, ontologisch ‚Anderes‘) gegen-über, das real existieren muss, weil ersteres sonst nicht existieren würde. Die mögliche Nichtexistenz des Endlichen aber widerspricht der Erfahrung, die Ausgang des kosmologischen Arguments ist. Die (erfahrene/erfahrbare) Abhängigkeit und Verwiesenheit des kontingenten Seienden ist damit letztlich eine Verwiesenheit auf das notwendige, unendliche Seiende.

Dieses kann sich weder in rein logischer Notwendigkeit erschöpfen noch ‚megarisch‘ oder (neo)parmenideisch in eine Univozität des Seins aufgehoben werden, die letztlich bei der bloß schwachen Notwendigkeit des faktisch Seienden, also Wirklichgewordenen, stehenbliebe, die übrigens auch Anselm kennt<sup>373</sup>. Angedeutet ist hier eine selten beachtete Form jener Kritik an den Gottesbeweisen, die den Rekurs auf die Modallehre und die ontologische Unterscheidung zwischen Notwendigkeit und Kontingenz in den Blick nimmt. Nach der megarischen Modallehre – von Aristoteles bekämpft, aber im 20. Jahrhundert von Nicolai Hartmann kurzzeitig neu belebt – ist das Mögliche nur Modalmoment am Wirklichen und fällt somit mit der Notwendigkeit des Faktischen zusammen. Doch die begrenzte Gültigkeit dieser Perspektive – so wichtig ihre epistemologische Aussagekraft (im *Urteil* über Möglichkeit und Vermögen) ist – ergibt sich schon aus dem wesentlichen Erkenntnisprinzip, zu dem die Megariker selbst Rekurs nehmen: der *Erfahrung*; der Mensch erfährt das Sein (wie sich selbst) eben nicht als notwendig, sondern als abhängig, kontingent.

Das braucht hier nicht weiterverfolgt zu werden<sup>374</sup>; gleichwohl soll keineswegs die Bedeutung jener Einwände gegen die klassischen Gottesbeweise kleingeredet werden, die sich aus der Vielgliedrigkeit des Notwendigkeitsbegriffs ergeben<sup>375</sup>. Sie rühren aber letztlich kaum an deren eigentlichen Sinn, vor allem dann nicht, wenn sie in den Gedanken physischer Unendlichkeit oder Anfangslosigkeit einmünden, die noch keine ontologische Notwendigkeit im Sinn des kosmologischen Arguments der Metaphysik sind<sup>376</sup>; diese bleibt auch mit einem physisch ins

<sup>373</sup> In R 4 verweist er auf die nicht auf Gott beschränkte Unmöglichkeit, das Nichtsein von etwas zu denken, *solange* es ist. In Bezug auf die Tempora nennt er u.a. in DC I 3 und CDH II 17, mit Bezug auf Aristoteles, *De Interpretatione* 19a, die Notwendigkeit des Gewesenen und unterscheidet zwischen „necessitas praecedens“ und „sequens“. – NB: Nach Plasger 1993, 163 kommt noch der Inkarnation, *weil sie tatsächlich geschehen sei*, eine faktische Notwendigkeit zu, der zugleich theologische Beweiskraft zugeschrieben wird (allerdings nur im Glauben): „letzter Beweis der Notwendigkeit des Todes Jesu ist seine Faktizität“.

<sup>374</sup> Eine ausführliche Diskussion des megarischen Möglichkeitsbegriffs in der Antike und bei Hartmann im Vergleich mit Aristoteles sowie der neoparmenideischen Philosophie Severinos bietet Göbel 2007, 385–495. Verwandt ist auch Sartres Bemerkung zur Aufhebung der Seinsnotwendigkeit zugunsten der Kontingenz, weil Sein nur Dasein bedeute (1990, 139).

<sup>375</sup> Überblickte z.B. bei Swinburne 2005, Meixner 1992, Pagani 2006, Goebel 2009, 8–14.

<sup>376</sup> Auch Aristoteles nimmt statt eines Schöpfungsakts eine Ewigkeit der Welt an, sodass der *materia prima* eine Art Notwendigkeit oder zumindest Unendlichkeit zuzukommen scheint. Schließlich

Unendliche reichenden Universum vereinbar<sup>377</sup>. Epistemologisch gesagt: die naturwissenschaftliche These, das Universum könne genug sein zur Erklärung seiner selbst, schließt eben nicht eine metaphysische Erklärung *aus*. Die Gleichung, nach der eine vollständige wissenschaftliche Erklärung der Welt gegen Gott spricht, eine unvollständige Erklärung aber Platz für Gott lässt, ist allzu einfach und falsch; Wissenschaft ist dem Theismus (in Religion, Metaphysik, Theologie) gegenüber „neutral“; physikalische Kosmologie hat „von sich aus kein Verhältnis zur Theologie“<sup>378</sup>. Dieser Gedanke wird auch von Sokolowski vertreten, der gerade mit Bezug auf Anselms IQMCN die Transzendenz auch des *Schöpfergottes* hervorhebt: „Because God is contrasted with the world, any scientific methodology that explores regions in the world will not directly either confirm or negate the Christian understanding of God. To appeal to psychology or cosmogony, to anthropology or biology, to animal evolution or to theories of an expanding of the universe, would be to miss the point of the issue. The Christian sense of God raises a question about the whole that is asked by no science, because each science works with possibilities within the whole“<sup>379</sup>.

---

meint noch Thomas im *dritten Weg*, zwischen zwei Arten von Notwendigkeit unterscheiden zu müssen, wobei er auf einer ersten Stufe Notwendigkeit nur mit (zeitlicher) Unendlichkeit identifiziert; zwar könne nicht alles Sein nur „possibile“ sein, aber unter dem „necessarium“ gibt es bloß ewig Vorhandenes und das eigentliche, göttliche „necessarium“. Der Unterschied liegt wiederum im ontologischen Stand beider: ersteres ist noch relational, abhängig denkbar. Es „hat die Ursache seiner Notwendigkeit von etwas anderem“ und verweist so auf das höhere Notwendige, das tatsächlich „per se necessarium“ ist, eins, einzig, absolut, unabhängig. So schiebt Thomas einen Zwischenschritt ein, der den eigentlichen Kern des kosmologischen Arguments verkompliziert: Kontingentes erlaubt den Schluss auf Notwendiges, aber erst das erste Notwendige erlaubt den Schluss auf Gott als Notwendiges im eigentlichen Sinn. Dies ist insofern bemerkenswert, als sich bei Kant ein ganz ähnlicher Gedanke findet, ohne aber den zweiten Schritt, den Schluss auf Gott, mitzugehen. Damit hat Kant das kosmologische Argument mit seinem Schluss von der erfahrenen Kontingenz der Welt auf die Notwendigkeit Gottes auf überraschende Art noch einmal in Frage gestellt (KrV B 612ff.; dazu auch Mackie 1992, 91.100). Freilich wiegt Kants Einwand hier weniger schwer. Dagegen ist nur noch einmal zu verdeutlichen, dass das wahrhaft Notwendige, Unbedingte *welttranszendent* ist. Auch damit erledigt sich die Frage, ob der Gesamtheit der Seienden (oder einer „Urmaterie“ in Mackies Sinn) absolute Notwendigkeit zukommen könne. So argumentiert Schmidt 2003, 52ff.

<sup>377</sup> Die Sprachverwirrung um den Begriff der Notwendigkeit ist bezeichnend: eine materielle Definition hält sich hartnäckig, sodass auch im *Oxford Guide to Philosophy* „necessary existence“ nicht, wie etwa bei Malcolm, als „independent being“ definiert wird, sondern als zukommend solchen „entities [...] if natural processes will not lead to their cessation“ (644). Hier folgt aus „x hat notwendige Existenz“ nicht „x existiert notwendigerweise“. Es geht weder um modale noch auch um ontologische Notwendigkeit im „starken“ Sinn, den Anselm z.B. in P 3 als Sein-und-Nicht-Nichtsein-Können und unverursachtes Seinsgrund-Sein fasst, sondern nur um Unzerstörbarkeit (s.a. Pasternack 2001, 148), womit das Notwendige aber unter der – von Hartshorne kritisierten – *Bedingung* gedacht wird, dass es existiert.

<sup>378</sup> Drees 1990, 24 mit 190ff.; genauso Mutschler 2000, 249.

<sup>379</sup> Sokolowski 1995, 114f. – Auf der Basis ähnlicher Gedanken zur Abhängigkeit der Welt vom Schöpfergott und zugleich der absoluten Transzendenz Gottes sind, unter Bezug auf Anselms IQMCN, in jüngerer Zeit bereits interreligiöse Gespräche mit islamischen Gelehrten geführt worden (Seifert 2000, 47ff.).

Während nun Peacocke den Schöpfungsbegriff auch als Deutung wissenschaftlicher Erklärungen von Ursprung und Herkunft der Welt bewahrt, sieht ihn Drees primär als religiös-mythische Ausdrucksform, die missverstanden wird, wenn man sie als wissenschaftliche Beantwortung der Frage nach dem zeitlichen Ursprung der Welt liest; vielmehr spürt sie ihrer existentiellen Dimension nach. In diesem Sinn behält Misner Recht: „Saying that God created the Universe does not explain either God or the Universe, but it keeps our consciousness alive to mysteries of awesome majesty that we might otherwise ignore“<sup>380</sup>. Theologie hat nicht die Aufgabe, nach Antworten zu suchen, die die Wissenschaft geben kann und muss; vielmehr hat sie sich z.B. der „apparent absence of God“ in einer Welt voller Irrationalität, Ungerechtigkeit und Bösem zu stellen und sollte „mystery in an intelligible world, values in a world of facts, meaning in a material world“ aufscheinen lassen<sup>381</sup>. Von dorther kann auch der Schöpfungsgedanke seine spezifische Bedeutung erhalten, z.B. als Ausdruck von Zuversicht, im Vertrauen auf das in Gott gründende Gute im Sein. Die Furcht ist unbegründet, die den Camerlengo in Dan Browns Erfolgsthiller *Angels and Demons* umtreibt – dass nichts für Gott bliebe, wenn der Schöpfungsakt wissenschaftlich erklärt und sogar nachvollzogen werden könnte.

Indem der Glaube einen metaphysisch-geistigen Seinsgrund annimmt, übersteigt er ein bloß kausales Verständnis des Schöpfungsgeschehens, das an innerweltliche, kategoriale Schemata und deren Gesetzlichkeiten gebunden bleibt und die transzendental-ontologische Schöpfertätigkeit Gottes nicht angemessen beschreiben kann. Zu beachten bleibt also, dass der Schöpfungsgedanke keine direkte Einlösung des kosmologischen Arguments darstellt, etwa indem er – durch Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft unterstützt – das Abhängigkeitsverhältnis zwischen unbedingtem und bedingtem Sein doch in eine empirische Kausalität übersetzt. Nur ein pseudowissenschaftlicher Fundamentalismus wird den ‚Kausalzusammenhang‘ zwischen Gott und Welt empiristisch engführen, anstatt theologisch-ontologische Differenz auch aus religiös-theologischer Einsicht zu bewahren. „Die Schöpfertätigkeit Gottes kann und darf nicht in Verlängerung der innerweltlichen Ursachenzusammenhänge gedacht werden, wodurch Gott praktisch zum ersten Glied einer langen Kette werden würde, sondern ist als die Setzung des Ganzen etwas vom Wesen her anderes: Gott gehört nicht zur Seinskette [...], sondern die ganze Seinskette gehört ihm“<sup>382</sup>. Gleichwohl gehört es zur Terminologie der klassi-

<sup>380</sup> Misner 1977, 96, zit. in Drees 1990, 25.

<sup>381</sup> Den in Drees 1990, 6 skizzierten Ansatz hat Drees 2010, 85-146 weiterentwickelt, s.a. Drees 1998, 63ff.104ff. – So wird das „Geheimnis des Seins“ nicht mit Wittgenstein (TLP 7) an- und ausgeschwiegen, sondern man lässt sich mit ihm ein (Rahner 1970, 114). Dass (umgekehrt) eine rein wissenschaftliche Weltdeutung der Frage nach Sinn und Wert nur schwer gerecht wird, hat pointiert schon Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, Nr. 373 zum Ausdruck gebracht.

<sup>382</sup> Ratzinger 1964, 461. Dazu auch Werbick 2000, 188ff. Ähnlich warnt, mit Bezug auf die Unähnlichkeitsformel des IV. Laterankonzils, Benk 2008 vor allzu naiven Schöpfervorstellungen und der „Verwechslung Gottes mit innerweltlichen Ursachen, wie sie z.B. Intelligent Design oder auch den neuen Atheismus kennzeichnet“ (zit. nach Peitz 2009, 347). Vgl. schließlich die Kritik am sogenannten anthropischen Prinzip oder anthropozentrischen Missverständnis der teleologischen Variante des kosmologischen Arguments z.B. bei Mutschler 2000, 248 und Copleston 1964, 88f. Eine Kausalität ‚aus Freiheit‘, die nicht empirisch erfassbar (aber doch Kausalität) ist,

schen Theologie, in Gott den ‚Grund‘ des Seins zu sehen und ihn z.B. „causa totalis“ zu nennen<sup>383</sup>. Das ist solange gerechtfertigt, als der kategoriale Bedeutungsunterschied bewusst bleibt. Das fundamentale Gegenüber zwischen Schöpfer und Geschöpf beinhaltet aber gerade keine „absolute Trennung, sondern eine Zweiheit-in-Einheit, oder besser: eine Zweiheit von (Ursprungs-)Einheit her auf (Liebes-)Einheit hin“<sup>384</sup>. Genau diese Zweiheit wird im Gedanken des *ontologischen Transzendentals* ausgesagt, das selbst keine empirisch-physische, sondern metaphysische – und damit eine der kategorialen Differenz, Gott und dem Gott-Welt-Verhältnis angemessene oder in Anselms Sinn ‚ziemliche‘ – Bestimmung ist.<sup>385</sup>

Zusammenfassend ist es nicht nur fraglich, sondern gleichgültig, ob die naturwissenschaftlichen Befunde insbesondere der astrophysischen Kosmologie tatsächlich als unmittelbare Bestätigung des kosmologischen Arguments oder des religiösen Schöpfungsdenkens gesehen werden können, da sie stets nur die physische Wirklichkeit in den Blick nehmen. Andererseits ist damit auch klar, dass wissenschaftliche Befunde nicht als Widerlegung der Existenz Gottes verstanden werden müssen, wie die religionskritische Wissenschaft in Neuzeit und Moderne lange annahm. Insbesondere der noch immer erbittert geführte Streit um die *Evolutionstheorie* ist schöpfungstheologisch irrelevant: Schöpfung und Evolution sind nicht sich gegenseitig ausschließende Theorien, sondern harmonisierbar<sup>386</sup>. So bietet der wissenschaftlich angereicherte Schöpfungsgedanke der Religion keinen festen Grund zur Rückgewinnung einer empirisch-physischen Dimension des kosmologisch-teleologischen Arguments und kann auch nicht ‚unproblematisch‘ mit der ‚Welterklärung‘ der modernen Naturwissenschaften gleichgesetzt werden. Vielmehr bestä-

---

wäre auch mit Anselms Freiheitsbegriff vereinbar; sie ist freilich in der Regel eher moralphilosophisch relevant (dazu Anzenbacher 1992, 268ff.).

<sup>383</sup> Vgl. z.B. W. v. Ockham, *Brevis Summa libri Physicorum* VIII 1.

<sup>384</sup> Ratzinger 1964, 461. Im christlichen Gegenüber von Schöpfer und Geschöpf ist demnach auch der *innerweltliche* Dualismus zwischen Materie und Geist zu überwinden.

<sup>385</sup> Auch im Kontext des kosmologischen Arguments wird das *Wie* dieses Bezugs bedacht; schon frühe Formen betonten seinen metaphysischen Charakter, sodass Aristoteles‘ unbewegter Bewegter, der reines Geistprinzip ist, durch *Attraktion* wirkt und Aristoteles das, was theologisch heute als Schöpferverhältnis zwischen Gott und Welt gefasst wird, als *Zielursächlichkeit*, nicht Wirkursächlichkeit beschreibt. Der erste Bewegter ist transzendent, wird nicht bewegt, unterliegt nicht dem Werden, kann aber Bewegung erzeugen, weil er dem Sein ein Strebeprinzip vorgibt (*Metaphysik* 1072a). Freilich vollzieht Aristoteles noch nicht die weiteren Schritte des kosmologischen Gottesdenkens zur Annahme eines einzigen göttlichen Wesens, das allein ewig ist und schlechthin notwendig (das also ‚ganz anders‘ ist als die Seienden) und das die Seienden ‚aus dem Nichts‘ ins Sein ruft (s. Schmidt 2003, 42ff.).

<sup>386</sup> Die Auffassung äußert schon Darwin selbst in den Schlusssätzen von *On the Origin of Species* (1859). Zur Kompatibilität zwischen Evolutionstheorie und Gott-/Schöpferglauben sowie zur weiteren Kritik am Kreationismus, der sich heute im pseudowissenschaftlichen Gewand „Intelligent Design“ nennt und fundamentalistisch-fideistisch auch an angeblich wissenschaftlichen Erklärungen der Bibel festhält, vgl. Miller 2000 (s.a. Anm. 543). Der Biologe kommt auch andersorts zu unserem Schluss: „God is not and cannot be part of nature. God is the reason for nature. He is the answer to existence, not part of existence itself“ (Miller 2009, 1). Den Erfolg der Evolutionslehre als biologische, physikalische, astronomische, auch erkenntnistheoretische Theorie unterstreicht auch Kummer 2009, der eine Versöhnung von christlichem Glauben und (bio)wissenschaftlicher Weltansicht auf der Grundlage der Metaphysik Teilhard de Chardins vorschlägt.



tigt sich auf andere Art die Notwendigkeit einer meta-physischen Perspektive im Gottdenken: so wie das kosmologische Argument der Philosophie nicht einfach im Sinn direkter empirischer Kausalität gedeutet werden kann, so kann auch der Schöpfungsglaube nicht als von der empirischen Wissenschaft bestätigte Gotteshypothese gelesen werden – er darf aber weiterhin als Welterklärungsmuster gesehen werden, wenn die Andersdimensionalität bewusst bleibt. Letztlich scheint zwischen Wissenschafts- und religiöser Sprache eine gewisse „Konsonanz“ möglich zu sein; fraglich bleibt allerdings, *wie* sich beide auf die eine Weltwirklichkeit beziehen, in der Menschen existieren und für die sie Erklärung suchen, bzw. für welche Aspekte des Weltgeschehens sie in Naturwissenschaft und Religion Erklärung suchen<sup>387</sup>.

## 2.2 Religionsgeschichtliche Grundelemente des Schöpferglaubens

Bedeutung und Aussagekraft des Schöpfungsgedankens erhellen schon aus einem ersten Blick auf Beispiele in der älteren Religionsgeschichte. Das Urmotiv des Stauens über das Dasein der Welt, das zum Beginn des Denkens und der Philosophie wurde, ist zunächst auch religiöses Motiv. Es führt in vielen Kulturen zur Annahme eines göttlichen Wesens, dem das, was jetzt die Welt bestimmt, als Schöpfung zugeschrieben wird. Das ist noch heute populärster Grund für die Gottes-Annahme: die Idee, dass die Welt einen transzendenten Grund ihres Daseins und ihres intrikaten Soseins haben müsse, wird gerade im von naturwissenschaftlichen Paradigmen bestimmten Geisteshorizont der Gegenwart akzeptiert, und das Populärverständnis bleibt trotz aller Kritik gern bei der sehr konkreten Deutung alter teleologischer Argumente, angereichert um die Begeisterung neuzeitlicher Rationalisten, etwa den Designgedanken in Paleys *Natural Theology*, und nimmt an, dass die Entdeckung von Naturgesetzmäßigkeiten einen göttlichen Planer bestätigt.

Freilich ist die ‚Beweiskraft‘ für die Existenz Gottes erst ein sekundärer Aspekt im Schöpfungsglauben; er sucht zunächst eine Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit der Existenz der Welt. Darin spiegelt sich die Doppelfunktion des kosmologischen Arguments. In den frühen Kulturen, in denen Religion, philosophische Spekulation und die später ‚wissenschaftlich‘ werdende Beobachtung der Natur noch ohne Trennung waren, werden göttliche Wesen verantwortlich für die Welt gemacht, in ihrer Schönheit, aber auch in ihrer Schrecklichkeit. Der Schöpferglauben hatte zugleich „existentielle Funktion“<sup>388</sup>: Religion, die Anbetung des Gottes, in Bitte und Besänftigung durch Opfergaben, sollte das eigene Überleben sichern. Naturreligiöse Elemente begründeten die Auffächerung des Göttlichen in zahlreiche „Bereichsgottheiten“, die für lebenswichtige Aspekte des Menschen zuständig waren (Wasser, Feuer, Werkzeuge des täglichen Lebens, aber auch Abstrakta wie Gesundheit, Liebe usw.). Ausgedrückt ist darin jene fundamentale Erfahrung, die auch Ausgang der philosophischen Reflexion über Gott ist: die Erfahrung

---

<sup>387</sup> Dazu weiter Drees 1990, 196ff.

<sup>388</sup> Albertz 1992, 1389. Die Darstellung dieses Motivs durchzieht auch Eliade 1964. Der folgende Überblick orientiert sich an Albertz/Köhler 1992, Belegstellen und Referenzen wurden überprüft und ergänzt.

der Abhängigkeit. Verfügbar ist dem Menschen nicht einmal das eigene Sein; er erfährt sich in ein Sein gestellt, dessen Größe er nicht fassen kann und das er nicht begründen kann. So fleht er um Schutz und Beistand der Götter<sup>389</sup>. Schöpfungserzählungen erhalten einen konkret „existentiellen Bezug“, der v.a. in Ritus und Liturgie regelmäßig begangen wird, die das Jetzt mit einer mythischen Urzeit verbinden, der sich aber bald auch zur Sehnsucht nach der Sinnhaftigkeit des Daseins weitet, die im religiösen Glauben an den Schöpfergott Einlösung findet; jedenfalls ist damit „das Sprechen von der Schöpfung [...] kein objektives Beschreiben, sondern affirmatives Reden, gegen eine ständig erfahrene Bedrohung des Lebens und der Welt gerichtet“<sup>390</sup>.

Albertz zeigt auf, dass zunächst der Glaube an die Erschaffung nur einzelner Dinge (Pflanzen, Tiere) und vor allem des Menschen vorherrschte, ehe es in den späteren Hochkulturen zum Glauben an die „Erschaffung der ganzen Welt“ kam. Auch über die Art der Schöpfung gab es verschiedenste Vorstellungen: als Geburt oder Geburtenfolge, als „handwerkliches Tun“ Gottes (Trennen von Himmel und Erde, Formen von Menschen und Tieren aus Ton) oder als Schöpfung aus Kampf (Marduk)<sup>391</sup>. Erst später kam es, zuerst in Ägypten um 800 v.Chr., zum Versuch einer angemesseneren Fassung des Schöpfungsakts als „Schöpfung durch das Wort“. Bildlich wird vom Erschaffen durch „Herz und Zunge“ des Gottes Ptah gesprochen, doch Herz und Zunge stehen für Denken und Wort, tragen also der Geistigkeit des göttlichen Wesens Rechnung, das allein mit dem Wort Schöpfung vollbringen kann; Gottes Schaffen muss nicht mehr am Bild menschlicher Tätigkeiten vorgestellt werden<sup>392</sup>. Der Gedanke wird in Israel und der Bibel bestimmend. Unter biblischem Einfluss und im direkten Gefolge der „augustinischen Sprechweise von der Erschaffung der Welt durch das Wort“<sup>393</sup> bemüht sich auch Anselm um eine philosophische Begründung, und zwar unter Verwendung des auch im Kontext des ontologischen Arguments bedeutenden Bildes, das das schöpferische Wirken Gottes mit dem eines Künstlers vergleicht, der, ehe er sein Werk äußerlich verwirklicht, es sich „in seinem Inneren durch eine Empfängnis des Geistes“ vorstellt, d.h. „spricht“ (M 10, vgl. P 2). Schöpfung geschieht durch ein Wort, das mit Gott identisch ist (M 12).

Bemerkenswert ist Israels *universales Bewusstsein* im Hinblick auf den Schöpfungsgedanken. Er ist so zentral und einsichtig, dass er in allen Völkern und Religionen lebendig ist (vgl. Gen 14,19); er ist nicht Gegenstand der spezifischen Offenbarung Jahwes und damit des Glaubens, sondern „Denk- und Lebensvoraussetzung“ des Menschen an sich<sup>394</sup>. Wesentlich auch für das biblische Verständnis ist die Geschichtlichkeit des israelitischen Glaubens, die der Hoffnung auf eine neue

---

<sup>389</sup> Klassische Religionskritik, z.B. bei Hume, Feuerbach, Nietzsche, Marx, Freud, liest dies nicht nur als Glaubens-, sondern als Göttergenese: die erfahrene Ohnmacht und Sinnlosigkeit führt zur Projektion oder Erfindung von Göttern, über die der Mensch Seinssinn, Schutz und Sicherheit erwirken kann.

<sup>390</sup> Albertz 1992, 1389.

<sup>391</sup> Belege (aus Afrika, Sumer, Israel) bei Westermann 1983, 42-52, 276-280.

<sup>392</sup> Albertz bezieht sich auf Beyerlin 1975, 31f.

<sup>393</sup> Recktenwald 1998, 58.

<sup>394</sup> Albertz 1992, 1391 (nach Westermann 1983, 59).

Schöpfung Raum gibt. Das Negative in der bestehenden Welt war von Gott nicht intendiert (vgl. Gen 1,31). Dieser alte Gedanke wird Grundlage der neuen Botschaft des Christentums und ist, wie gesehen, auch in Anselms CDH zentral. Schon für Israel verknüpft sich mit der neuen Schöpfung die Erwartung, dass einst „allein die von Gott intendierte gute Schöpfung“ verwirklicht werde (vgl. Jes 65,17-25; 11,6ff.); damit wird „das gesamte Natur- und Menschenverständnis dynamisiert. Die Welt, wie sie ist, und der Mensch, wie er ist, sind nicht unveränderbar, sondern offen auf ihre Vervollkommnung hin“<sup>395</sup>. Von seiner Umwelt setzt sich Israel darin entscheidend ab, dass es Gott als wahrhaft *einzig* erkennt – so einzigartig, dass der Schöpfer „nicht Teil seiner Schöpfung“ sein kann, sondern er „steht ihr deutlich gegenüber“. Damit wird auch „eine Schöpfung als Folge von Göttergeburten“ ausgeschlossen, und „anders als in der Umwelt Israels wird die Schöpfung auf die nicht-göttliche Welt beschränkt“<sup>396</sup>.

Das Christentum bleibt in seinem Schöpfungsverständnis weitgehend im Rahmen dieser Tradition, es findet aber die Einlösung der jüdisch-alttestamentlichen Verheißungen in der Person Jesu und deren theologischer Deutung. Auch die Schöpfung kann von Christus her neu verstanden werden. „Was an den alttestamentlichen Schöpfungsbegriffen für den Christen geltende Glaubensaussage ist“, wird an den entsprechenden neutestamentlichen Stellen deutlich (z.B. Joh 1; Kol 1,13-17; Hebr 1,2; Kor 8,6): „der Glaube an das Alleinschöpfertum Gottes in Verbindung mit dem Glauben an den präexistenten Logos als Schöpfungsmittler, dessen Antlitz nun im Hintergrund des Wortes, das am Anfang war, sichtbar wird“<sup>397</sup>. Gen 1,1ff findet so seine Entsprechung in Joh 1,1: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott“. Das NT liefert aber noch kaum eine explizite Weiterentwicklung des Schöpfungsgedankens zur Lehre von der *Schöpfung aus dem Nichts*. Allerdings sind schon die Evangelien durch eine Begriffswahl gekennzeichnet, die Gottes souveräne Schöpfermacht und die totale Abhängigkeit der Welt von ihm zum Ausdruck bringt; hier wird z.B. von einem Anfang der Welt gesprochen, nicht nur von einer Gestaltung vorhandener Materie (Mk 10,6; 13,19; Röm 1,20; 2 Petr 3,4; Offb 3,14 u.a.)<sup>398</sup>. Besondere Bedeu-

<sup>395</sup> Albertz 1992, 1392.

<sup>396</sup> Ebd. – Auch in Griechenland, z.B. in den Mythen des Hesiod, sind Theogonie und Kosmogonie verschränkt. Und die meisten Philosophen – von den Vorsokratikern bis Aristoteles – nehmen eine Ewigkeit der Welt an, keine Schöpfung durch die Götter. Platon postuliert zwar in *Timaios* 27a ff. den Demiurgen als Schöpfer und damit eine Abhängigkeit der Welt vom Göttlichen; weitergehende Gedanken wie eine Totalschöpfung sind ihm aber fremd.

<sup>397</sup> Ratzinger 1964, 463f. Für den Christen besitzen die alttestamentlichen Schöpfungsberichte – wie das AT generell – Verbindlichkeit also nur „in der Neuauslegung, die es vom NT her empfangen hat“, wobei diese neue Hermeneutik nicht nur die spätere, theologiegeschichtliche Deutung der neutestamentlichen Ereignisse um die Person Jesu betrifft, sondern auch das Geschehen um Jesus selbst, das zugleich als ‚historische Hermeneutik‘ faktische Erfüllung und Verstehensschlüssel zu den älteren prophetischen Zeugnissen ist, die das Christentum mit Israel teilt.

<sup>398</sup> Nach Köhler 1992, 1395. Im AT war ‚vor der Schöpfung‘ nicht Nichts, sondern das als Wüste oder Wasser, also Materie vorgestellte „Chaos“ (Gen 2,5; 1,2; vgl. Weish 11,17). Erst die spätere Theologie konnte eine Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts entwickeln, die – freilich nur im katholischen und orthodoxen Kanon – im hellenistisch beeinflussten 2 Makk 7,28 noch Eingang ins AT gefunden hat: „Ich bitte dich, mein Kind, schau dir den Himmel und die Erde an; sieh

tung kommt der Ausgestaltung des Gedankens der Schöpfung durch das Wort zu (Joh 1,1 mit Röm 4,17; 2 Kor 4,6), in deren Zusammenhang die theologischen Zentralfragen um die Bestimmung der Person und Natur Christi stehen (Christus als Logos, Präexistenz Christi, Schöpfung durch/in Christus, Göttlichkeit, Person und Naturen Christi, Trinität)<sup>399</sup>.

Im ersten Jahrhundert finden sich zwar Formulierungen, wonach Gott „die Welt aus dem Nichtseienden“ geschaffen habe; damit scheint aber noch nicht eine ewige Materie ausgeschlossen zu sein<sup>400</sup>. Auch frühchristliche Denker bemühen sich um eine Vereinigung von Platonismus und jüdisch-christlicher sowie gnostischer Lehre. Basilides (ca. 85-145) hingegen weist den Vergleich mit einer menschlichen Baumeister- oder Künstlertätigkeit und die Idee einer Schöpfung aus gestaltlos vorliegender Materie zurück. Er erklärt den Kosmos als von Gott „aus dem Nichtseienden“ geschaffen. Basilides' Schöpfungsverständnis (dem allerdings „jede Breitenwirkung versagt“ blieb<sup>401</sup>) steht im Kontext der aristotelisch-stoischen Lehren von Entwicklung, Potenz und *logoi spermatikoi*. Damit kommt es hier bereits zu einer Verbindung von Schöpfungsbegriff und evolutionären Elementen: so schafft Gott nach Basilides nur den „Weltsamen (das potentiell Seiende), aus dem sich danach alles Wirkliche nach einem von Gott festgelegten Plan entfaltet“<sup>402</sup>.

May hat dargelegt, dass „die kirchliche Lehre von der *creatio ex nihilo*“ im Wesentlichen auf Tatian und Theophilus zurückgeht, und erklärt vermeintlich frühere Anklänge an eine Schöpfung aus dem Nichts – z.B. bei Paulus, aber auch in 2 Makk – als bloße Sprachfiguren, die nicht an ein *absolutes Nichtseiendes* ‚vor der Schöpfung‘ denken. Die kirchliche Lehre entwickelt sich in allmählicher gedanklicher Durchleuchtung des Begriffs von Gott und seinem Verhältnis zur Welt und in Auseinandersetzung mit der Gnosis und der hellenistisch-platonischen Philosophie: „Die Verteidigung der Allmacht und Einheit Gottes [fordert] zwingend den Satz, dass auch die Materie von Gott geschaffen ist. Diese Auffassung wird fast gleichzeitig von Tatian und Theophilus von Antiochien vertreten, und bereits durch Irenäus erhält die Lehre von der *creatio ex nihilo* ihre im Wesentlichen bleibende Gestalt“<sup>403</sup>. So schreibt Tatian in seiner um 165 entstandenen *Oratio ad Graecos*: „Gott hat zunächst die Materie hervorgebracht, die nicht anfangslos, sondern wahrhaft erschaffen ist vom Schöpfer aller Dinge [...]; danach wird sie von dem aus Gott

---

alles, was es da gibt, und erkenne: Gott hat das aus dem Nichts erschaffen, und so entstehen auch die Menschen“.

<sup>399</sup> Die Stellen hat Köhler 1992, 1395 zusammengetragen. – Schließlich wird, besonders bei Paulus, der Gedanke einer „gefallenen“ und einer „neuen Schöpfung“ und eines „neuen Adams“ auch zur moralischen Größe, zwar im Kontext der souveränen und absoluten Gnadenstat Jesu, aber verbunden mit dem Appell zur Bekehrung zu Christus und zu einem entsprechenden Lebenswandel (vgl. Röm 8,19-22; 2 Kor 5,17; Gal 6,15; Eph 2,10.15; Kol 3,10; Röm 6,4,1; Kor 15,45).

<sup>400</sup> Stellen aus den Werken Philons und aus der etwas späteren Schrift *Pastor Hermae* (Mandatum I 1) bei Köhler 1992, 1395f.

<sup>401</sup> May 1978, 184.

<sup>402</sup> Köhler 1992, 1396 mit Bezug auf das Basilides-Referat bei Hippolyt von Rom (GCS 26, 197f.274). – Ähnlich argumentiert Augustinus in *Genesis ad litteram*; dazu McMullin 1985, 11ff.

<sup>403</sup> May 1978, 151.

hervorgegangenen Logos gebildet und geordnet<sup>404</sup>. Ausdrücklich sagt Theophilus (gest. um 186): „Gott hat aus dem Nichtseienden das Seiende gemacht“<sup>405</sup>. Wäre die Materie ungeschaffen, „wäre sie Gott gleich und dieser nicht mehr als ein Handwerker“<sup>406</sup>, die Welt hätte keinen absoluten Seinsgrund. Die frühchristlichen Theologen betonten dabei nicht nur die Allmacht Gottes, sondern haben auch ethische Motive: die philosophische Lehre von der Präexistenz der Materie kann, wie etwa bei Markion, gefährlich dualistische Konsequenzen haben; hat aber Gott die Materie erschaffen, kann sie nicht „schlecht und hassenswert“ sein<sup>407</sup>. Theophilus hat einen nachhaltigen Einfluss auf die großen Theologen der Folgezeit (Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandria, Origenes u.a.), und obwohl es noch um 200 Christen gibt, die an eine Schöpfung „ex aliqua materia“<sup>408</sup> glauben, bekämpfen nun die meisten Theologen diese Lehre. So wird die christliche Schöpfungstheologie weiter ausgestaltet und in den Glaubensbekenntnissen der Konzile des vierten Jahrhunderts (Nizäa 325, Konstantinopel 381) in noch heute gültiger Formulierung zum Satz offizieller Kirchenlehre: „Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, der alles geschaffen hat, Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt“<sup>409</sup>.

## 2.3 Theologische Kernaussagen des Schöpfungsgedankens

Nach der historischen Skizze einiger Grundelemente des Schöpfungsglaubens lassen sich nun die in unserem Zusammenhang entscheidenden systematischen Aussagen herausarbeiten und in zwei Motivgruppen zusammenfassen: *Gott als Seinsgrund* und *Schöpfung als Liebesbund*.

### 2.3.1 Gott als Seinsgrund

Der Glaube an die Schöpfung ist Resultat der Seinserfahrung, d.h. der – faktischen und universalen – Erfahrung von Sein, für das der Mensch einen Grund sucht. Das uralte religiöse Motiv der Schöpfung ist damit selbst noch einmal (wenn auch unthematischer, unbenannter) kulturgeschichtlicher Beleg, dass der Mensch schon früh sich und seine Welt als ‚kontingent‘ verstanden hat. Darin, dass das Schöpfungsdenken auf einen *Gott* verweist, gestaltet es das Transzendenzmotiv des kosmologischen Arguments aus: letzter Grund des Seins kann nicht die Welt selbst sein. Der Schöpfungsgedanke gibt einen transzendenten und – in unserem ontologischen Sinn – ‚transzendentalen‘ Grund des Seins an, und zwar in religiös-

<sup>404</sup> Zit. nach Köhler 1992, 1396.

<sup>405</sup> Ebd. nach *Ad Autolychum* II 4.

<sup>406</sup> Ebd.

<sup>407</sup> May 1978, 62.

<sup>408</sup> So Tertullian, *Adversus Marcionem* II 5.

<sup>409</sup> Im ökumenischen „Apostolischen Glaubensbekenntnis“ heißt es kurz: „Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde“.

theologischer Terminologie. Gott ist der Seinsgrund, „Bedingung und Kern aller geschöpflchen Existenz“<sup>410</sup>.

Dieser Gedanke ist auch bei Anselm bestimmend. Der Schöpfungsglaube hat dort genau deshalb philosophisch Bestand, weil er als Umsetzung des kosmologischen Arguments gesehen wird. Zugleich wird bei Anselm exemplarisch deutlich, wie der Komplex aus physikotheologischem, teleologischem, axiologischem Argument – wo der Erweis der Existenz Gottes in den ‚Wundern‘ seiner Schöpfung gesehen wird, z.B. in deren Ordnung und Naturgesetzlichkeit – eine mehrfache Variante des kosmologischen Arguments darstellt. Dieser Zusammenhang wurde bereits in den Gottesbeweisen in M 1-4 deutlich. Recktenwald zeigt ihn auch anhand von Anselms christlicher Wahrheitstheorie in DV auf, die eine Metaphysik impliziert, die alles Sein als von Gott abkünftig versteht, der es schafft und ihm zugleich eine bestimmte Rolle zuweist<sup>411</sup>. Anselm steht in der Tradition der stoischen Lehre vom Weltlogos, der stets zu erfüllen ist, was er „rectitudo“ nennt: freiwillig – wie beim Menschen – oder aus Naturgesetzlichkeit (DV 5, 12; DLA 5). Dass Recktenwald Anselms Wahrheitsbegriff axiologisch deutet, ist möglich, eben weil Anselm in einer Tradition steht, die das Sein teleologisch versteht. Die Finalität des Seins ist Folge der Annahme des *telos*-gebenden Schöpfergottes, der Ordnung und Zwecke setzt. Grund ist die „platonische Komponente, die das Verhältnis des Schöpfers zum Geschöpf kennzeichnet: das Sein aller Dinge in Gott“<sup>412</sup>. Der Schöpfer ist zugleich Ordner der Welt. Der Gedanke ermöglichte bereits die Klärung des über die Aussagewahrheit hinausgehenden, ontologischen Wahrheitsbegriffs Anselms, wonach die Seinswahrheit der Dinge in der Übereinstimmung mit ihrem Sein in Gott besteht: „durch ihr Sein vollziehen sie, was sie sollen“<sup>413</sup>. Die Wahrheit der Dinge bestimmt sich dabei – da Gott als höchste Wahrheit gedacht wird – aus ihrem Verhältnis zu Gott, als Partizipation<sup>414</sup>.

Nicht nur bei Anselm ist die in allen Kulturen lebendige Seinserfahrung ein Urmotiv des Menschseins, das im religionsgeschichtlichen Kontext des Schöpfungsgedankens – sowohl in seinen mythischen Anfängen als auch in den späteren, begrifflich-theologischen Fassungen – oft die Form der ‚kosmologischen‘ Reflexion über das Dasein der Welt insgesamt annimmt: im religiösen Paradigma ist Gott auch denkerisch befriedigendes Ende der Suche nach einer Erklärung des Seins; Gott als notwendige Substanz ist z.B. für Leibniz „zureichender Grund“ des Seins in seiner Vielfalt<sup>415</sup>. Doch hat die Seinserfahrung, als Erkenntnisgrund, ebenso existentielle Bedeutung, wenn auf die besondere Erfahrung des *menschlichen Daseins* fokussiert wird. Die Kontingenz des Seins erfährt der Mensch vor allem darin, dass er erkennt, dass er selbst nicht Grund seines Seins sein kann. Solche Reflexion kann unterschiedliche Tiefe haben. Als Teil des Seins kann das Ich-Sein Ausgang der Reflexion über den Seinsgrund werden. Die Seinserfahrung bringt aber vor allem das auf den existentiellen Punkt, was Kontingenz besagt: der Mensch erfährt sich

---

<sup>410</sup> Wölfel 1964, 474 (über Luthers Schöpfungslehre).

<sup>411</sup> Vgl. Recktenwald 1998, 45.

<sup>412</sup> Ebd.; zur Seinsteleologie weiter Spaemann/Löw 1981.

<sup>413</sup> Recktenwald 1998, 45.

<sup>414</sup> Ebd., 45f. zieht hier nicht die bereits diskutierten Stellen aus M heran, sondern DV 2.

<sup>415</sup> *Monadologie*, § 38f.

als ‚ins Sein geworfen‘<sup>416</sup>. Damit ist *Abhängigkeit* als Urerfahrung des Menschen, die sich schon immer mit dem religiösen Schöpfungsglauben verband, in die Terminologie moderner Philosophie gefasst.

Obwohl ihm im Geist Freiheit als konstitutiver Wesenskern gegeben ist – in der Entscheidung zum Sein selbst ist der Mensch nicht frei, sondern bleibt auf anderes verwiesen. Berühmt ist Schleiermachers Wort vom „schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl“ des Menschen, aus dem das Bewusstsein von Gott und zugleich von Welt als Schöpfung entspringt<sup>417</sup>. Der Mensch erfährt Kontingenz, existentielle Abhängigkeit und letzte Unverfügbarkeit nicht nur am Beginn seines Daseins; auch im Tod bzw. im steten Bewusstsein des eigenen Endes, um dessen Unausweichlichkeit der Mensch zwar weiß, das er aber in der Regel nicht vorherbestimmen kann, wird die Verwiesenheit des Seins existentiell offenbar<sup>418</sup>. So verbindet Rosenzweig Todeserfahrung und Schöpfungsglauben unter dem Aspekt der Abhängigkeitserkenntnis und bezeichnet den Tod als „Schlussstein der Schöpfung“, der „allem Geschaffenen erst den unverwischbaren Stempel der Geschöpflichkeit, das Wort ‚Gewesen‘ aufdrückt“<sup>419</sup>. Natürlich bleibt das Todesbewusstsein nur Spezialfall der Endlichkeit des kontingenten Seins als solchen; es ist Erkenntnisgrund im Hinblick auf die Verfassung des irdischen Seins, für das ein göttlicher Schöpfer angenommen wird. Doch wird in dieser Existentialerfahrung mit der Abhängigkeit des eigenen, menschlichen Seins die Abhängigkeit alles Welt-Seins miterkannt.

Kehren wir von den menschlichen Erkenntnisgründen zur ontologischen Feststellungsebene zurück: der Schöpfungsglaube bringt eine „Totalabhängigkeit“ zum Ausdruck, die auch fundamentale ontologische Aussage ist, insofern in ihr „das geschaffene Sein, sofern es *Sein* hat, dem Schöpfer zugeordnet bleibt“<sup>420</sup>. Nach Thomas ist Schöpfung „die Abhängigkeit des geschaffenen Seins von jenem Ursprung, von dem es gesetzt wird“<sup>421</sup>. Dabei beschränkt sich die Abhängigkeit des Seins von Gott ausdrücklich nicht auf seinen Anfang, sondern bezieht sich auch auf seine Erhaltung. Die Lehre von der *creatio continua/conservatio creationis* – weiter in offensichtlicher Entsprechung zum kosmologischen Argument, in dem Gott als Seinsgrund nicht nur Schöpfer und Ordner, sondern auch Erhalter ist, hat auch Philosophen beschäftigt. Descartes schließt in seine Reflexionen über den Grund des Ichs nicht nur dessen Anfang ein, sondern bezieht sich auf dessen Erhaltung in der Zeit, die es nicht aus sich leisten könne; deshalb zähle die weitere, „uns erhaltende“ Schöpferwirksamkeit zu den durch das „natürliche Licht“ einsichtigen Wahrheiten<sup>422</sup>. Und die Reflexion über die Selbstgewissheit steht im *Discours* (IV) in einem explizit theologischen Kontext, der vom kosmologischen Schöpfungsgedan-

---

<sup>416</sup> Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 38 u.a.

<sup>417</sup> F.D.E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, § 4,4.

<sup>418</sup> „Existentiell“ meint hier, was auch der Begriff „existential“ besagen kann: zugleich „im eigenen Dasein“ (d.i. der eigenen Existenz als Erfahrungs- und Erkenntnisort von Sein) sowie „bezüglich der eigenen, menschlichen Existenz“, als Aufschluss über ihr (begrenztes) Wesen.

<sup>419</sup> Rosenzweig 1988, 174. Diese und andere Stellen aus der neuzeitlichen Philosophie hat Köhler 1992 zusammengetragen (einige Belege mussten allerdings korrigiert werden).

<sup>420</sup> Ratzinger 1964, 464.

<sup>421</sup> S.c.g. II 18.

<sup>422</sup> *Principia philosophiae* I 20f.

ken getragen ist, vom Glauben an ein „vollkommeneres Wesen [...], von dem ich abhängе und von dem ich all das empfangen hatte, was ich besaß“<sup>423</sup>.

In engem Zusammenhang mit der Erfahrung der eigenen Abhängigkeit steht das religiöse Bewusstsein von der *Souveränität und Allmacht Gottes*, das auch im Abso-lutheitsbegriff mitgemeint ist. Freilich ist Allmacht eher Teil einer vorhergehenden Bestimmung des Gottesbegriffs, weniger Ableitung aus dem Schöpfungsgedanken als solchem. Dieser ist nicht im engeren Sinn Grund für die Annahme der Allmacht Gottes, sondern der Gedanke der Allmacht wird auf Schöpfungsvorstellungen angewandt. Das Motiv der Schöpfung durch das bloße Wort deutet bereits in diese Richtung, besonders klar wird es aber im Gedanken der Schöpfung aus dem Nichts. Denn dieser stellt, alle älteren Schöpfungsvorstellungen übersteigend, die „Totalrückführung“<sup>424</sup> der Wirklichkeit auf den sie setzenden Gott heraus und prä-zisiert den Aspekt der Abhängigkeit von beiden Seiten her: von der Welt im totalen Unterschied zu Gott – die Welt ist nicht ewig, der Mensch nicht absoluter Herr seiner selbst und nicht fähig der Schöpfung aus dem Nichts – sowie von Gott, der keiner präexistenten Materie bedarf, auch diese noch schafft, alles aus dem Nichts ins Sein ruft und hält, also nicht nur, wie es Menschen allein können, Gegebenes formt. Nur wer tatsächlich etwas „anfangen“ kann, „Urheber“ ist, kann wahrhaft „Gott“ und „Vater genannt werden“<sup>425</sup>. Noch für den Religionskritiker Feuerbach ist „Schöpfung aus Nichts [...] der höchste Ausdruck der Allmacht“, des „Vermögens, [...] alles Vorstellbare als ein Mögliches zu setzen [...], sie ist das erste Wunder nicht nur der Zeit, sondern auch dem Range nach“<sup>426</sup>. Wenn aber nach der christli-chen Schöpfungslehre Welt und Mensch nicht aus sich sind und nicht allein sein können, so schränkt das weder die Freiheit Gottes noch die (relative, doch wirkli-che) Freiheit und mitschöpferische Verantwortung des Menschen in der Zeit ein, der dazu aufgerufen ist, die Schöpfung aktiv zu bewahren und gestalten (vgl. Gen 1,28; 2,15)<sup>427</sup>.

Obwohl – und weil – der Schöpfungsglaube in zahlreichen Religionen prä-sent ist, sind sich jüdische und christliche Theologen dessen bewusst, dass die men-schliche Suche nach einem Seinsgrund zwar zur Gottesannahme führen kann, nicht

---

<sup>423</sup> Solche Überlegungen stehen im Zusammenhang mit dem Glauben an Gottes *Emigkeit* und dessen denkerische Durchdringung. Ewigkeit Gottes ist nicht „bloß negativ als Unzeitlichkeit, sondern als schöpferische Seinsmächtigkeit“ zu verstehen, „welche das ins Nacheinander zerteilte zeithafte Dasein umgreift und trägt“ (Ratzinger 1964, 464).

<sup>424</sup> Ratzinger 1964, 460.

<sup>425</sup> F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 15. Vorlesung.

<sup>426</sup> L. Feuerbach, *Wesen des Christentums*, 11. Kap.

<sup>427</sup> Das mitschöpferische Tun des Menschen wird im Glauben Israels schon dadurch zum Aus-druck gebracht, dass *Kulturgüter* nicht als Extraschöpfungen Gottes, sondern als Entdeckungen des Menschen gelten (Gen 3,7; 4,1.17.20-22; 5,29; 11,2ff.; Albertz 1992, 1392). Zur Freiheit des Menschen in der Schöpfung vgl. weiter Ratzinger 1964, 460f.465. *Gottes* Freiheit erweist sich in der Schöpfung darin, dass er „so frei [ist], nicht ohne uns sein zu wollen“; und „er ist so mächtig, *ex nihilo* hervorzurufen, was er nicht braucht, aber erwünscht“ (Werbick 2007, 408f.). Schöpfung aus dem Nichts besagt aber neben der Abhängigkeit von Gott auch, dass die Welt zwar nicht absolute, aber doch „größtmögliche Selbständigkeit“ hat, „sie grenzt an ‚nichts‘“ und „ist auf sich selbst verwiesen“ (Schmidt 2003, 255). Hier kehrt Anselms Gedanke wieder, dass die menschli-che Freiheit in der göttlichen Freiheit gründet und von daher ihre Würde erhält.



aber zur spezifischen Offenbarung der biblischen Religionen. Das unterstreicht Tillich, wenn er die Schöpfung systematisch „innerhalb einer umfassenden philosophischen Ontologie erörtert, die aus Gott als dem schöpferischen Sein-Selbst Schöpfung herleitet“<sup>428</sup>, und zwar als „basic description of the relation between God and the world“<sup>429</sup>. Wölfel fasst zusammen: „Wiewohl natürliche Welt nie ohne religiöse Tiefe gedacht werden kann, führt die Tatsache der Geschaffenheit nie zur Offenbarung“<sup>430</sup>. Der christlichen Theologie gemäß beginnt allerdings das Offenbarungsgeschehen in der Schöpfung. Schöpfung ist „Raum der Selbstmitteilung Gottes“<sup>431</sup>; sie ist geradezu aus dem Willen Gottes zur Selbstmitteilung hervorgegangen. Hier spiegelt sich z.B. der cusanische Schöpfungsbegriff, der zahlreiche Motive christlicher Schöpfungslehre – Freiheit Gottes, Schöpfung aus dem Nichts und Schöpfung durch das Wort – verbindet und zugleich verdeutlicht, wie die bloß subjektive Erfahrung von Abhängigkeit, das einfache ‚Geworfen-Sein‘ des Menschen, für den Christen personal begründet ist und als ‚Ins-Sein-Rufen‘ durch Gott verstanden wird, womit Kreation und Kommunikation zusammenfallen<sup>432</sup>.

In dieser Art von Personalität scheint ein weiteres Element auf, das besonders in vielen Ansätzen christlicher Theologie Merkmal des Schöpfungsglaubens ist: Schöpfung als *Liebesgeschehen und -beziehung*. Dieser Aspekt ist so zentral und komplex, dass ihm im Folgenden ein eigenes Kapitel gewidmet werden muss. Im Rahmen unserer Glaubenslogik stellt er zugleich den Übergang zum spezifisch christlichen Verständnis unbedingter Liebe dar. Denn der kommunikative Aspekt im Schöpfungsdenken beinhaltet den alten Gedanken der Schöpfung aus der überbordenden Liebe Gottes und hebt den Grund der Schöpfung aus einem bloßen inneren Drang, einem ziellosen Schöpfen-Müssen, in eine kommunikative, zuwendend-liebende Dualität empor, ohne freilich das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Geschöpf und Schöpfer aufzuheben.

So hat schon die Theologie der Kirchenväter Schöpfung als Ausdruck der Liebe Gottes zum Geschaffenen begriffen; sie belegt zuerst seinen Willen zur Heilsgeschichte. Ihre Ursache ist allein die Güte Gottes, sein Wunsch zur Offenbarung (Schöpfung ist nicht etwa notwendig zu Gottes Vollkommenheit). Obgleich Gott selbst, gemäß dem auch philosophischen Absolutheitsbegriff, „ungeworden, ewig, bedürfnislos“ ist, „sich selbst genügt“, „verleiht er allem Seienden die Existenz“, indem er sich ihm liebend zuwendet<sup>433</sup>. Zugleich wird so die biblische Formel von Gen 1,1ff. unterstrichen, dass das von Gott Geschaffene wesentlich *gut* sei<sup>434</sup>. Schließlich ergibt sich daraus, im Übergang von ‚Physik‘ zu Metaphysik und

<sup>428</sup> Wölfel 1964, 476.

<sup>429</sup> Tillich 1951, 252. – Die Aktualität Gottes drückt Tillich als Sein, Leben, Schaffen und Bezogensein aus (235ff.), wobei letzteres, wenn es „external relations“ meint, v.a. als „symbolic statement“ zu verstehen ist, um dem Paradox des göttlichen Seins gerecht zu werden, das nicht durch Relation konstituiert werden kann; „it must be affirmed because man is a centered self to whom every relation involves an object. It must be denied because God can never become an object for man’s knowledge or action“ (271).

<sup>430</sup> Wölfel 1964, 476.

<sup>431</sup> Rahner 1973, 352.

<sup>432</sup> Vgl. *De visione Dei* X 41, XI 47, XII 50f., XV 69f., XVIII 81f., XIX 84 u.a.

<sup>433</sup> May 1978, 168 nach Irenäus, *Adversus haereses* III 8,3.

<sup>434</sup> Vgl. Irenäus, *Adversus haereses* II 1,1; Augustinus, *Confessiones* VII 19, XIII 5.

Theologie, die zugleich ‚naturwissenschaftliche‘ wie theologische Erkenntnisfunktion der Schöpfung: Augustinus sieht sie als „Verweis der geschaffenen Welt auf ihren göttlichen Ursprung. Ihre planvolle Ordnung und Schönheit verkünden die Größe und Wahrheit Gottes“<sup>435</sup>. Schöpfungserkenntnis ist Grund einer natürlichen Gotteserkenntnis, die nach den Kirchenvätern z.B. auch griechische Philosophen haben konnten<sup>436</sup>; Paulus‘ Wort: „Die unsichtbare Wirklichkeit Gottes wird klar erkannt, indem man sie durch das Geschaffene erblickt“ (Röm 1,20) wird, wie gesehen, auch in Anselms philosophischer Theologie zentral. Augustinus sagt, mit Bezug auf die Spekulationen über Platons Kenntnis der Bibel: „Es gibt keinen Urheber, der erhabener wäre als Gott; keine Gestaltungskraft, die wirksamer wäre als Gottes Wort; keinen Grund, der besser wäre als der, dass Gutes erschaffen werde vom guten Gott. Dies nennt auch Plato den gerechtesten Grund der Welterschöpfung, dass nämlich von dem guten Gott gute Werke ins Dasein gerufen würden; mag er nun obige Worte gelesen oder sie von solchen, die sie gelesen, erfahren haben, oder mag er kraft seines außerordentlichen Scharfsinns das Unsichtbare an Gott in den geschaffenen Dingen erkannt und geschaut haben oder von solchen, die es geschaut, seinerseits inne geworden sein“<sup>437</sup>. Im naturtheologischen Gedanken der Religion spiegelt sich schließlich die Nähe der kosmologischen, teleologischen und axiologischen Argumente der philosophischen Theologie: sie werden zusammengeführt im Schöpfergott, der die Welt schafft und einrichtet und ihr Schönheit, Werthaftigkeit, Ordnung und Zweckgerichtetheit gibt.<sup>438</sup>

### 2.3.2 Schöpfung als Liebes-Bund

Der Schöpfungsglaube beinhaltet eine – in ihrer Einfachheit oft übersehene – Einsicht, die eine wesentliche theologisch-ontologische Aussage darstellt: Schöpfung, also der Beginn allen Seins von Gott her, stellt bereits ein *Beziehungsgeschehen* dar; und zwar nicht nur in einem äußeren Sinn des Einwirkens von a auf b, sondern als

<sup>435</sup> Stammkötter 1992, 1399 nach *De civitate Dei* XI 21.

<sup>436</sup> Sie ist aber auch – so betont schon Theophilus im Sinn einer ‚negativen Theologie‘ – *einzigster* Grund, den sonst unerkennbaren Gott zu erkennen, nämlich aus seinen Werken (*Ad Autolychum* II 10f.). Allerdings unterstreicht Smulders 1973, 348, dass außer in der Offenbarung, also Selbstmitteilung Gottes, kein volles Verstehen von Schöpfung zu erlangen ist, denn die „totale Bezogenheit der Welt auf Gott“ besagt auch, dass sie „alle Denkkategorien“ übersteigt; „zwar kann man aus der Kontingenz der Welt auf ihren Ursprung schließen, aber es ist fraglich, ob sich dieser als Schöpfung erkennen lässt“ (vgl. DH 3026).

<sup>437</sup> *De civitate Dei* XI 21.

<sup>438</sup> Der Gedanke der sich in der Schöpfung ausdrückenden *Güte* Gottes öffnet zugleich eine Perspektive auf die Theodizeefrage, die Leibniz‘ Idee der bestmöglichen Welt aus Selbstbescheidung, Akzeptanz und theologischer Erklärung des Faktischen (vgl. Anm. 184) mit Boethius‘ Antwort zusammenbringt, der der Frage nach der Herkunft des Bösen die Frage nach der Herkunft des Guten gegenüberstellt, die ohne Gott offen bleiben müsste (*De consolatione philosophiae* IV). In diesem *Abwägen* von theologischen Gründen in der metaphysischen Herkunftsfrage ist das Verständnis von Güte freilich nicht auf moralische Güte beschränkt, sondern umfasst auch Seinsgüte oder -größe, ist Eigenschaft des Seins. Gott aber beweist *seine* Güte und Liebe in der Schaffung von Sein. In diesem mehrfachen Sinn „zeigen die Werke Gottes seine Güte“ (Tertullian, *Adversus Marcionem* II 5).

personale Beziehung zwischen Gott und Mensch und „reale Dualität“<sup>439</sup>. Es handelt sich bei der Schöpfung – ontologisch wie personal – um eine „relatio realis“ zwischen Gott und Geschaffenem<sup>440</sup>.

Dies ist wesentlich im Blick auf Anselm und sein Relationsproblem. Die Zentralität des Schöpfungsglaubens für Anselm wurde schon herausgestellt; daraus zieht er aber in CDH genau so wenig wie aus dem kosmologischen Gottesbeweis die möglichen Konsequenzen zur Korrektur jenes Gottesbegriffs des *Absoluten*, den er – der Allgemeingültigkeit „sola ratione“ wegen – von der Philosophie übernehmen zu müssen meint. Hier wird besonders deutlich, wie der Schöpfungsglaube die philosophischen Gedanken des kosmologischen Arguments religiös umsetzt. Bereits in der Auseinandersetzung mit Anselm wurde festgestellt, dass es keine totale Gottferne geben kann, wenn Gott wirklich *Gott* ist – Gott-Sein ist allumfassend<sup>441</sup>. Gott ist also nicht begrifflich zunächst unendlich fern von Mensch und Welt, wie Anselm z.B. in P 16 beklagt und in CDH voraussetzt, sondern nah von Anbeginn an, weil er Nähe und Zuwendung wählt. Dass das ganz andere (größere) Sein Gottes nicht nur negativ bestimmbar, gänzlich unbegreifbar und jenseits aller menschlichen Vorstellung ist, wird ebenfalls im Kontext der Schöpfungslehre thematisiert: im Gedanken der aus der Größe der Schöpfung abzuleitenden Größe Gottes und natürlichen Gotteserkenntnis bzw. im spezifischen Gedanken der christlichen Offenbarung, die in der Schöpfung beginnt. Gott ist also nicht absolut im Sinn der ontologischen Unmöglichkeit jeder Relation; vielmehr fallen in ihm unüberbietbare Größe und Gegenwart (und sogar menschliche Kleinheit), Ferne und Nähe, Transzendenz und Immanenz zusammen, und zwar in *schaffender Liebe*. So bestätigt sich, was in Teil I auf dem Hintergrund des kosmologischen Arguments und philosophischen Gottdenkens festgehalten wurde: es gibt bereits eine Beziehung mit Gott, vor den ontologischen Problemen, die Anselm zu lösen versucht<sup>442</sup>; die religiöse Sprache (auch Anselms) nennt sie: „Geschaffensein“. Denn nicht vom Menschen, sondern von Gott her, vor aller Zeit, kommt es zu dieser Beziehung. Sie besteht darin, das Endliche aus dem Nichts zu machen. Weit vor der „anthropologischen Wende“ der modernen (stets nur nach-denkenden) Theologie<sup>443</sup> kam es zu Gottes ‚anthropologischer Wende‘, als er zuerst entschied, sich den Menschen ‚zuzuwenden‘, indem er sie schuf (und selbst Mensch wurde). Hier zeigt sich von theologischer Warte erneut die ‚ontologische Transzendentalität‘ Gottes, in der alle scheinbaren ontologischen Probleme ‚a priori‘ gelöst sind; Gott selbst ist die Möglichkeitsbedingung nicht nur des Seins, sondern auch seiner Relationalität. Das führt

<sup>439</sup> „Obwohl es nur ein einziges ursprungsgebendes Sein gibt, entsteht im Gegenüber von Schöpfer und Geschaffenem eine reale Dualität, nicht im Sinn heterogener Seinsblöcke, wohl aber im Sinn des Gegenübers von Wort und Antwort, das ein Gegenüber zweier Freiheiten unterstellt“ (Ratzinger 1964, 461).

<sup>440</sup> Ockham, *Quaestiones in librum primum Sententiarum*, dist. 30, q. 5.

<sup>441</sup> Die dauernde, allumfassende Präsenz Gottes bringt der Schöpfungsglaube im Motiv der *conservatio creationis* zum Ausdruck.

<sup>442</sup> D.h. die ontologische Frage nach dem Sein Gottes und des Menschen und das damit verbundene Relationsproblem, also die Frage, wie ein endliches Seiendes eine Erlösungsbeziehung (und jede Beziehung) mit dem unendlichen Sein haben kann.

<sup>443</sup> Dazu z.B. Metz 1962, 81–89, Schulz 1991, Pannenberg 1996.

auch Thomas aus: Schöpfung ist, als Abhängigkeit, Beziehung<sup>444</sup>. Die Sorge Anselms um theologisch-ontologische Kategorienfehler ist darin unbegründet.

Biblischer Ausdruck von Schöpfung als Beziehung und gnadenhafte Geborgenheit in Gott ist der *Bundesgedanke*<sup>445</sup>, den auch Anselm bewahrt. In der Bibel stehen sich aber nicht nur Neuer und Alter (oder Erster) Bund gegenüber, Neues und Altes Testament<sup>446</sup>. Vielmehr ist schon die Schöpfung Transzendental oder Möglichkeitsbedingung der weiteren Bünde zwischen Gott und Mensch und kann selbst als erster *Urbund* bezeichnet werden, den Gott mit ‚seinem‘ Menschen schließt, der dann im Bund Gottes mit Israel und ‚schließlich‘ in Christus bzw. im neutestamentlichen Bund mit allen Menschen erneuert wird<sup>447</sup>. Barth hat dies in die Formel gefasst, nach der die Schöpfung „äußerer Grund des Bundes“ ist, und der (Heils-) Bund „innerer Grund der Schöpfung“<sup>448</sup>.

Die enge Verbindung von Schöpfung und Bundesgedanke, „das reale Ineinander von Schöpfung und Bund“<sup>449</sup>, hat in der Genese der biblischen Religion und ihres Schrifttums auch einen historisch-gedankengeschichtlichen Hintergrund. Der Schöpfungsglaube wird in Israel erst relativ spät bedeutsam; er ist Resultat einer Entwicklung, in der sich, vor allem aus der Erfahrung des babylonischen Exils, ein wahrer Monotheismus herausbildet, so dass der Gott Israels nicht mehr nur mit anderen Göttern konkurriert, sondern wahrlich einzig ist; neben ihm gibt es keine Götter, und alles stammt von ihm: „Ich bin es, der die Erde erschaffen hat samt den Menschen und den Tieren, die auf der Erde leben, durch meine gewaltige Kraft und meinen hoch erhobenen Arm, und ich gebe sie, wem ich will“ (Jer 27,5). Der Schöpfungsglaube Israels setzt damit den Bundesglauben voraus und steht im Horizont seines relationalen und geschichtlichen Gottesbegriffs, wonach Jahwe – in der Selbstoffenbarung des Gottesnamens im „brennenden Dornbusch“ (Ex 2,23-4,18), die selbst Bundeszeichen ist – als „Ich-bin-da“ primär der „Gott der Väter“ ist, der sich geschichtlich wirkmächtig erwiesen hat und weiter erweisen wird, seinem Volk beistehend: „Ich bin mit dir“ (Ex 3,12).<sup>450</sup> Die Schöpfung ist dann ‚nur‘

---

<sup>444</sup> S.c.g. II 18. Dass Schöpfung auch für Anselm restloses Abhängigsein von Gott bedeutet, zeigt Gäde 1989, 175ff., betont aber, u.a. mit Verweis auf Thomas, S.th. I 13,7, allein die ‚Einseitigkeit‘ der Beziehung. Dazu ist nochmals festzuhalten, dass die zweifellos bleibende Schwierigkeit, die ‚reale Beziehung‘ von Gott und Welt zu denken, ohne seine Absolutheit aufzugeben, zumindest *alle* theologischen Verhältnisaussagen: Inkarnation und Erlösung nicht weniger als Schöpfung oder Offenbarung. – Einen dem unseren verwandten Ansatz vertritt Werbeck 2007, 385ff. (v.a. 407-411) unter der besonderen theologischen Rücksicht der Frage nach Allmacht oder Absolutheit und Liebe des christlichen Gottes.

<sup>445</sup> Zum Zusammenhang von Schöpfung und Bund vgl. zuletzt Miggelbrink 2006.

<sup>446</sup> „Testament“, lat. *testamentum* (rechtlich verbindliche Verfügung, Rechtsverhältnis), ist Übersetzung von *diatheke* bzw. (hebr.) *berit* und steht für das *von Gott verfügte Verhältnis* zwischen ihm und seinem Volk, also den *Bund*. Zum Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament vgl. Gäde 1994 und allgemeiner zum Verhältnis zwischen Juden- und Christentum Frankemölle 2009.

<sup>447</sup> Vgl. bei Anselm z.B. CDH II 22, wonach Christus den alten Bund bestätigt und erneuert bzw. einen ‚neuen Bund‘ begründet. Dazu nochmals Plasger 1993, 101ff.

<sup>448</sup> Barth 1957, 103 (ff.); Schöpfung hat demnach historischen, der Bund substantiellen Vorrang (231f.).

<sup>449</sup> Rahner 1973, 354.

<sup>450</sup> Vgl. Ratzinger 1964, 461f. Zu Exoduserfahrung und Gottesname (JHWH) z.B. Zenger 1986, 111.

erster und grundlegender Ausdruck dieses Wesens Gottes, seines Nah- und Für-Seins. Der Bundespartner Israels wird als der Schöpfergott erkannt, der die Natur und ihre Ordnung eingerichtet hat, die dem Menschen das Dasein ermöglicht (z.B. Jer 5,24f.), und der die Natur auch in ihre Schranken verweist (z.B. Jer 5,22). Die enge Verbindung von Schöpfung und Bund zeigt sich im biblischen Schrifttum nach Vriezen und Ratzinger auch darin, dass der Schöpfungsbericht von Gen 2,4b-25 unmittelbar zur Erzählung von Adam und dem Sündenfall führt, mit dem das Heilsgeschehen einsetzt, also die Bundes-Geschichte von Gott und seinem Volk, das er zur Rettung bestimmt hat; und der erste Schöpfungsbericht Gen 1,1-2,4a lässt die Schöpfung im Sabbat kulminieren, „den der Israelit als Bundeszeichen versteht“<sup>451</sup>.

Von der Rückführung des alten Bundes auf den Ur-Bund der Schöpfung her liegt es nahe, auch den *neutestamentlichen Bund* in Christus nicht im eigentlichen Sinn als neuen Bund, sondern als Erneuerung zu verstehen: als erneuerte ‚Zusage‘ (Christus ist *logos*, *Wort* Gottes) des alten und des ersten Bundes, der die Schöpfung ist, in der sich Gott zum ersten Mal den Menschen und der Welt zuwendet, indem er sie erschafft. In christlicher Sicht wird die Chronologie der Bünde ohnehin dadurch aufgehoben, dass Christus als *logos* auch mit dem Schöpferwort Gottes identifiziert wird. Das heißt, die Welt ist bereits in Christus erschaffen. Das bezeugt der Johannes-Prolog: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. Im Anfang war es bei Gott. Alles ist durch das Wort geworden, und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist. In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. Und das Licht leuchtet in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht erfasst“ (Joh 1,1-5). Und: „Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn geworden“ (Joh 1,10). Paulus betont, dass Gott „durch den Sohn gesprochen hat“ und ergänzt: „den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat“ (Hebr 1,2). „Einer ist der Herr: Jesus Christus. Durch ihn ist alles“ (1 Kor 8,6). Schöpfung ist damit erneut als integraler Teil des Heilsgeschehens und Heilsplans Gottes mit der Welt identifiziert, sie ist deren Möglichkeitsbedingung.<sup>452</sup>

### 2.3.3 Übergang

Dass die Schöpfungs-Beziehung als Bund gesehen werden kann, der – nach der Schaffung – auf die Rettung der Welt und die Annahme des Menschen zielt, gründet im Gedanken der Liebe Gottes. Schöpfung ist Relation, genauer Liebesbeziehung, manifest im religiös-biblischen Motiv des Bundes zwischen Gott und Mensch. Schöpfung beinhaltet bereits die drei ineinander gründenden Bestimmun-

<sup>451</sup> Ratzinger 1964, 462 mit Bezug auf Vriezen 1957, 239. Zum biblischen Gedanken der Heilsmittlung durch weitere – als *Erneuerungen* verstandene – Bünde zwischen Gott und Mensch (nach Adam auch Noah, Abraham, Moses, Neuer Bund) s.a. Hünermann 1997, 213.

<sup>452</sup> Gleichwohl ist die geschichtliche Rolle Christi (als Erlöser, aber auch in der Neuentdeckung oder Erinnerung des ursprünglichen Gottesverhältnisses und ersten Bundes) für Paulus so entscheidend, dass er auch von einer „Neuschöpfung“ spricht (sowie vom „neuen Menschen“ als eine Art Wiedergeburt im Glauben), damit aber den Gedanken eines Schöpfungsbundes zwischen Gott und Mensch nur bestätigt (2 Kor 5,17; s.a. Augustinus, *Confessiones* XIII 22).

gen des Gottesverhältnisses (der Mensch-Gott-Relation) als: Beziehung–Bund–Liebesbund. Die Beziehung Gottes zur Welt *ist* Liebe.

Dass dies nur theo-logisch ist, könnte auch ohne eine bestimmte religiöse Tradition erschließbar sein, wenn Gott – einer langen Denklinie folgend – als sich selbst gleich bleibendes Wesen verstanden wird und zudem als höchste, vollkommene Güte, z.B. in Anselms „*summum bonum*“ (M 1), im zugleich ontischen wie ethischen Sinn des Begriffs. Von einem solchen, wahren und guten *Gott* darf erstens angenommen werden, dass er liebt, was er schafft, und dass sich zweitens seine Haltung zu seinem Geschöpf nicht wandeln wird. Das heißt, dass erwartet werden darf, dass er am Ende der Zeit auch jedes der von ihm in die Welt gesetzten Seienden wieder annehmen wird. Erst darin bleibt Gott sich gleich von „Alpha bis Omega“ (Offb 22,13), von Anfang bis Ende, von der Schöpfung bis zur Erlösung. Mehr noch, Gott schafft die Welt bereits aus Liebe und entlässt sie in ein Heilsgeschehen, an dessen Ende nicht ihr Untergang, sondern die Rettung des Menschen steht, auch wenn er sündig wird. Diese Überzeugung ist grundlegend für das christliche Gottesverständnis, sie leitet auch Anselm in seinem Bestreben, Gottes Heilswirken zu verstehen. Allerdings ist umstritten, wie und wie weit dieses Heilswirken geht: ist es wirklich universal oder doch nur einer exklusiven Gruppe vorbehalten? Ist es bloßes Angebot an die ganze Welt, oder wird es für alle unausweichlich real? Ist es an Bedingungen gebunden oder tatsächlich un-bedingt – wie es einem Gott, dem unbedingten Sein, aus philosophischer Sicht ‚geziemen‘ (*conueniens* sein) müsste? Müssen sich nicht die göttlichen Wesenszüge Universalität und Unbedingtheit, die sich auch im religiösen Gedanken des All-Schöpfers zeigen, auch soteriologisch durchhalten? Damit deutet sich bereits im, in vielen Religionen präsenten, Schöpfungsgedanken ein Zug des Göttlichen an, der die hier vorgeschlagene Theo-Logik im nächsten Schritt zu ihrer Vollendung im spezifisch christlichen Gottesbild bringt: das unbedingte Sein der Philosophie, das Religion Gott nennt, schafft unbedingt und liebt seine Schöpfung genauso unbedingt oder bedingungslos, dass es sie auch wieder unbedingt anzunehmen bereit ist. Genau dieser Gedanke findet seine Entsprechung in der christlichen Botschaft.

### 3 Gott des Christentums: unbedingte Liebe

Der Schöpfungsgedanke ist bereits Teil der christlichen Lehre – wie zuvor der Begriff des Unbedingten auch Element der christlichen Theologie ist –, er ist aber noch nicht das spezifisch Christliche. Erst darin werden die Forderungen aus der philosophischen Reflexion über Gott konsequent eingelöst, und zwar in soteriologisch-eschatologischer Hinsicht, den Bogen vom Anfang der Welt (Schöpfung) zum Ende jedes Seienden schlagend. Zugleich wird hier die Personalität der Theologie zu eindringlichster Relevanz gebracht und damit auf einzigartige Weise die beim unbedingten Sein begonnene Logik des Glaubens vollendet.<sup>453</sup> Hier ist nicht nur das Unbedingte personaler Gott – der sich zudem in der Person des Gott-Menschen Jesus Christus offenbart –, sodass *Zuwendung* von und zu Gott Bestimmungsmerkmal des Gott-Welt-Verhältnisses werden kann (Person ist vielfach schon der Schöpfergott); in der christlichen Soteriologie ist auch die Person des Menschen auf besondere Weise vor und von Gott betroffen. Der thematische Rahmen unserer Suche nach der Logik des Christentums bleibt also der Anselms: die Erlösungslehre. Die soteriologische Frage, für den Menschen persönlichste und existentiellste Frage, stellt sich vor dem personalen Gott besonders eindringlich und ist nur personal zu lösen, im Angesicht Gottes (und Christi). Wird nun der unnötige begriffliche, mittelalterlich-allzumenschliche Ballast abgeworfen, so kann eine Heilslehre gedacht werden, die frei ist von den Schrecken, Gefahren und Komplikationen, die in Anselms Ansatz mitschwingen.

Hat das Christentum eine *spezifische* Logik, so muss diese in dem Teil seines Wesens gründen, der es von anderen Religionen unterscheidet und möglicherweise auch vor ihnen auszeichnet. Nun hat allerdings eine lange Kritikgeschichte des Christentums – zuweilen selbst dem „Wesen des Christentums“ (Feuerbach) nachspürend – die These aufgestellt, dass es im Christentum überhaupt *nichts Neues* gebe, in scharfem Kontrast zum biblischen Staunen: „Das haben wir noch nie gesehen!“ (Mk 2,12)<sup>454</sup>. Historiker haben zahlreiche Parallelen mit anderen Traditionen aufgezeigt. Polemisch sprechen Gegner von einem „gefälschten Glauben“, und die Verfälschung habe schon zu biblischen Zeiten eingesetzt. So ist etwa für Nietzsche Paulus der eigentliche Gründer des Christentums und seiner Morallehre und deshalb Hauptziel beißender Angriffe (u.a. in *Die Fröhliche Wissenschaft*, *Jenseits von Gut und Böse* und *Der Antichrist*), während Nietzsche für Jesus Sympathie zeigt und ihn von Kritik weitgehend ausnimmt. Der Gedanke hat in Deutschland mit den Schriften Deschners neue Popularität erhalten, und zuletzt hat Bill Maher damit in seinem Film *Religulous* (2008) die uninformierte Weltöffentlichkeit irritiert. Behauptet wird nicht nur, dass die ursprüngliche Lehre Jesu später ergänzt und verfälscht worden sei, sondern es wird auch kritisiert, dass das Christentum bloß Elemente aus bestehenden Religionen kopiert habe, um eine eigene Religion um die Figur Jesu zu entwerfen (deren Historizität zumeist nicht in Frage gestellt wird). Selbst

<sup>453</sup> Zur Unbedingtheit als philosophisches Kriterium jeder Gottrede, der sich auch die christliche Liebesbotschaft stellen muss, s.a. Strasser 2000, 243f.

<sup>454</sup> Ähnlich stellt Biser 1997 das ‚Neue‘ des Christentums heraus, dessen Theologie das vorliegende Kapitel (in Teilen auch die Auswahl biblischer Stellen) wesentlich mitinspiert hat.

das Verfälschen der heiligen Schriften sei „so wenig originell wie irgendetwas im Christentum“<sup>455</sup>. Obwohl es solcher Kritik oft an wissenschaftlicher Seriosität mangelt, bleibt die Sachfrage eine Herausforderung. Immerhin werden ihre Grundelemente von zahlreichen Quellen belegt und auch von ernsthaften Historikern und Theologen nicht mehr bezweifelt, die z.B. detailliert die „Wurzeln des christlichen Credo im alten Ägypten“ aufzeigen<sup>456</sup>. Damit scheint unsere Suche nach authentisch Christlichem von vornherein in Frage gestellt.

Tatsächlich gelten viele Details zu Unrecht gemeinhin als typisch christlich: Riten, Feste und andere Äußerlichkeiten, aber auch dogmatisch-theologische Festlegungen. Schon im Zuge der bisherigen Erörterungen hat sich ja gezeigt, dass weder der Gottesbegriff als solcher noch die Schöpfungslehre spezifisch christliche Motive sind. Kaum verwunderlich ist die gemeinsame Traditionsgeschichte mit dem Judentum, aus dem das Christentum hervorgegangen ist; auch die Abhängigkeit von der griechischen Philosophie wurde bereits thematisiert. Doch auch andere Details der Gottes- und Erlösungslehre scheinen ältere religiöse Traditionen bloß zu kopieren. Dem sei im Folgenden zuerst nachgegangen<sup>457</sup>. Apologetische Zwecke haben dabei nachrangige Bedeutung; im Zuge unserer Argumentation geht es in der Diskussion von – teilweise berechtigten – Einwänden darum, den originellen Gehalt des christlichen Glaubens umso klarer herauszuarbeiten.

### 3.1 Beispiele nichtoriginaler Elemente des Christentums

Parallelen lassen sich z.B. in der *religiösen Symbolik, in Riten und Liturgie* aufzeigen, vor allem im Blick auf die späteren Sakramente der Kirche: Taufen als Initiationsriten gab es in den antiken Mysterienkulten; die jüdische Proselyten- und johanneische Taufe sind unmittelbare Vorgänger. Auch Weihen, Beichte, Buße oder die Eucharistiefeier sind „eine von unzähligen Mysterien her geläufige Sache“<sup>458</sup>, wobei letztere auf rituelle Opfermahle zurückgeht, die Unsterblichkeit bereiten, also nicht nur der Gemeinschaft der Glaubenden, sondern auch der Vereinigung mit der Gottheit dienen sollten<sup>459</sup>. Auch inhaltliche Aspekte des ‚Sakramentenverständnisses‘ in Christen- und Heidentum gleichen sich also. Möglicherweise hat Paulus mit Bedacht Elemente von den in seiner Heimatstadt Tarsus stark verbreiteten Mysterienkulten übernommen<sup>460</sup>. Ähnliche Parallelen oder bewusste Adaptionen und Substitutionen vorchristlicher Bräuche gibt es bei der Datierung christlicher Feiertage (Weihnachten, Ostern). Natürlich wurde auch die spätere Struktur der Kirche der

---

<sup>455</sup> Deschner 2004, 24.

<sup>456</sup> So der Untertitel von Görg 1992, der die Bilder des Apostolischen Glaubensbekenntnisses als „ältere, in der Menschheitsgeschichte verankerte Glaubenserfahrungen“ zurückführt (Umschlagseite 2), allerdings zugleich unterstreicht, dass die Übertragung dieser Bildersprache auf Jesus und die christlichen Glaubenssätze und -erfahrungen auf eine „letzte, unüberbietbare Weise“ vollzogen wird (96).

<sup>457</sup> Ich orientiere mich dabei v.a. an den Beispielen Deschners und der von ihm herangezogenen, jedoch verifizierten und z.T. ergänzten Belegliteratur.

<sup>458</sup> Harnack 1906, 197; s.a. Heiler 1961, 262 mit Verweis auf Mithras- und Dionysoskult.

<sup>459</sup> Heiler 1961, 248. Im Mithraskult ist das Erinnerungsmahl konkret Gedächtnis der ‚letzten Mahlzeit‘ des Meisters, der Tod und Wiedergeburt folgen.

<sup>460</sup> Vgl. Lietzmann 1955, 177ff., Deschner 2004, 130ff.



bestehenden gesellschaftlichen Ordnung nachgeformt; konkrete Einflüsse der andersreligiösen Umwelt spiegeln sich schließlich noch in der Architektur christlicher Gotteshäuser, die zunächst römische Basiliken nachahmten<sup>461</sup>.

Nicht nur in der inneren und äußeren Struktur der sich entwickelnden Kirche übernahm man fremde Vorgaben, auch die *Gründungsgeschichte* um das Wirken Jesu wurde mit zahlreichen Bildern und mythischen Elementen umgeben, die sich ähnlich in vielen anderen Religionen schon vor Christus fanden und offenbar archetypisch von dorthier beeinflusst sind: Inkarnation, Jungfrauengeburt (als Auszeichnung besonderer Menschen), Details der Geburtsgeschichte Jesu haben Vorgänger und Parallelen in Persien, Griechenland und besonders Ägypten (Osiris-Kult)<sup>462</sup>. Auch Titel wie „Gesalbter“ oder „Gottessohn“, also eine „Messias“-Idee, finden sich in Ägypten, Babylonien, Persien<sup>463</sup> und werden mit dem Gedanken des nahen Weltendes und einer „neuen Zeit“ verbunden<sup>464</sup>. Selbst der Tod am Kreuz, die Auferstehung und das Erscheinen vor den Jüngern als Beweis der Auferstehung, der Abstieg in die Hölle als Sieg über Tod und Teufel sowie die Himmelfahrt (von Göttern wie ausgezeichneten Menschen) und Einzelheiten der Berufungsgeschichte sind bekannte Motive in ägyptischen, babylonischen, griechischen Mythen<sup>465</sup>. Auch Elemente der *Verkündigung, Lehre und Ethik Jesu* finden sich anderswo, etwa bei Buddha, so dass man im Versuch, Jesu Lehre ‚natürlich‘ zu erklären, Aufenthalte vor seinem öffentlichen Auftreten („Lücke im Leben Jesu“) in Indien oder Ägypten angenommen hat<sup>466</sup>. Im näheren Umfeld Jesu ist besonders die Sekte der Essener zu nennen: von Eusebius über den Theologenstreit der Reformatoren zur Entdeckung der Qumran-Rollen und bis heute hält die Diskussion an, ob und inwieweit Jesus von ihr beeinflusst gewesen sei. Während die Mehrzahl der Wissenschaftler einem solchen Einfluss inzwischen skeptisch gegenüber steht (vorhandene Gemeinsamkeiten seien geringer als oft angenommen und werden schlicht mit dem gemeinsamen Umfeld und Bezug auf die hebräischen Schriften erklärt), betonen andere zahlreiche Ähnlichkeiten und nehmen an, dass Jesus und Paulus Kontakt zu

---

<sup>461</sup> Eine der ältesten erhaltenen Kirchen und eindrucksvolles Zeugnis dieses Stils ist Santa Sabina auf dem Aventin in Rom.

<sup>462</sup> Vgl. Görg 1992, 112-117.

<sup>463</sup> Neben der spezifischeren Messiasidee wird der Titel „göttlich/Sohn Gottes“ im Altertum recht unkompliziert und eher ‚untheologisch‘ für herausragende Menschen verwandt, darunter ägyptische Könige, römische Kaiser, aber auch griechische Philosophen und Schulhäupter; vgl. Görg 1992, 96.117-121.

<sup>464</sup> Deschner 2004, 33ff. knüpft an die Kritik E.v.Hartmanns an, wonach die Erwartung des nahen Weltendes („neben der Messianität Jesu“) das „Fundamentaldogma des Urchristentums“ gewesen sei, das sich allerdings bald als Irrtum erwiesen habe und zudem nicht originell christliche Vorstellung war. Der Gedanke eines ‚neuen Reichs‘ sei später ins rein Geistige oder Jenseitige umgedeutet worden, und zwar als Paulus gewährte, dass sich nicht erfüllte, was viele wörtlich genommen hatten.

<sup>465</sup> Dass das Motiv der Auferstehung den Zeitgenossen an sich nicht neu und anstößig, sondern gewohnt war, sagt Origenes, *Contra Celsum* II 16. Zur frappanten Nähe z.B. zum Dionysoskult vgl. Raschke 1954, 95ff.190f.218f. Quellen zu weiteren Parallelen (Bel Marduk, Herakles) bei Deschner 2004, 52f.

<sup>466</sup> U.a. nach Notovitch 1894. Zu nennen sind ferner Spekulationen um einen Einfluss der kynischen Ethik auf Jesus (dazu zuletzt Lang 2010).

den Essenern gehabt haben<sup>467</sup>. Schließlich folgen auch die *Wundergeschichten* bekannten religionsgeschichtlichen Topoi aus dem Umfeld Israels (Beherrschung der Naturgewalten, Speisewunder, Heilungen und Totenerweckungen)<sup>468</sup>. Freilich ist das wenig überraschend; zweifellos wurden vom Volksmund „allerlei [...] lebendige Geschichten von diesem und jenem Wundertäter“, „bekannte Propheten- oder Rabbiner-Legenden [...], Geschichten von Göttern, Heilanden und Wundertätern“<sup>469</sup> auf den übertragen, den man als ausgezeichneten Menschen erfahren hatte; Wundererzählungen sind lediglich symbolhafter Beleg der Sonderstellung und Macht, die einer Person zugeschrieben werden.

Schließlich finden sich auch im engeren Sinn *theologische Bestimmungen* bereits in früheren Religionen und im geistigen Umfeld der ersten Christen. Darunter sind – gerade für Anselms Deutung des Wesens und der vermeintlich einzigartigen Logik des Christentums – so zentrale Motive wie das trinitarische Wesen Gottes oder der Gedanke einer durch Sünde und Erlösung bestimmten Beziehung zwischen Gott und Mensch und eines Gott-Menschen als Zentralfigur im stellvertretenden Erlösungsgeschehen. Dass sich allzumenschliche Elemente u.a. des jüdisch-altestamentlichen Gottesbildes (Zorn Gottes, Sühne, Stellvertretergedanke) ins Christentum retten und spezifischer ‚Christliches‘ überlagern (sodass Christen und christliche Theologie allzuleicht, oft unbewusst, ‚un-christlich‘ werden), wurde bereits skizziert. Aber auch Trinitätsvorstellungen gab es anderswo: in Ägypten und den hellenistischen Religionen, in der Apis- und der Serapis-Trinitätslehre, in der Lehre vom dreieinen Hermes, in der Dionysosreligion, bei den Römern<sup>470</sup> sowie im Hinduismus<sup>471</sup>. Auch an Gott-Menschen, Heilande, Inkarnation glaubten bereits Assyrer und griechische Mysterienreligionen (Dionysos, Pythagoras; auch Buddha präexistierte geistig, bevor er Mensch wurde)<sup>472</sup>. Besonders in der Gnosis gibt es

<sup>467</sup> So Deschner 2004, 55, aber auch Lapide 1993, 109ff. Dagegen zeigt Rudolf 1993, dass Jesus „zwar Gemeinsamkeiten sowohl mit dem Judentum als auch mit Qumran hat, aber trotzdem in einer einmaligen, unübertrefflichen Originalität mitten zwischen Qumran, dem damaligen Judentum und sogar dem späteren Christentum steht“ (Umschlagseite 4); s.a. Maier 1995-6, Magness 2002.

<sup>468</sup> Deschner 2004, 48ff. bemüht sich um eine umfassende Darstellung und hebt nach Schneider 1954, 55f. die Nähe der Wundertätigkeit von Jesus und Asklepios heraus. – Alle Wundergeschichten, und noch das ‚Wunder‘ der Jungfrauengeburt (um ein umstrittenes Beispiel zu nennen), treten aber hinter das viel größere, auch von Philosophen bestaunte Wunder des *Seins* zurück.

<sup>469</sup> Deschner zitiert Bousset (1967, 60) und Dibelius (1971, 97f.).

<sup>470</sup> Eine der besterhaltenen Darstellungen der kapitolinische Trinität Jupiter, Juno, Minerva wurde erst im 20. Jahrhundert in Palestrina bei Rom freigelegt und befindet sich im dortigen Museum. – Später kam es auch zu synkretistischen Trinitätsaussagen, in denen Götter verschiedener Religionen zu einer Gottheit verschmolzen, z.B. die Drei-Einheit von Zeus, Mithras und Helios; zu den antiken Trinitätslehren vgl. Schneider 1954, 401ff.

<sup>471</sup> Kunstgeschichtlich bedeutend sind die Somashada-Darstellungen der Shiva-Trinität, z.B. im Worcester Art Museum (Nr. 1951.93). Trotz der kulturgeschichtlichen Vorläufer und Hintergründe entwickelt sich allerdings im Christentum ein wohl einzigartiges, theologisch ausgereiftes Trinitätsverständnis, vgl. dazu Ohlig 1999 sowie Greshake 1997, dem der Trinitätsgedanke „Mitte und Verstehensschlüssel des christlichen Glaubens“ bleibt (217).

<sup>472</sup> Vgl. Norden 1924, 6 zum Glauben an einen Erlöser, der als „Sohn des höchsten Gottes“ zur „Erfüllung der Zeit“ angekündigt wurde und mit dem die „Königsherrschaft“ Gottes beginne.

Parallelen in der Lehre vom Himmelsmenschen oder Lichtboten<sup>473</sup>. Dass der Tod des Gottmenschen darüberhinaus einen stellvertretenden Sühnecharakter haben kann, ist nicht nur aus dem Judentum überliefert. Auffällig ist die Nähe zwischen Herakles-Religion und Johannesevangelium. Hier stimmen nicht nur zahlreiche äußerliche Einzelheiten der Kreuzigungserzählung überein, sondern vor allem der theologische Grundgedanke, dass Herakles und Jesus Logos seien, gekommen zur Rettung der Welt<sup>474</sup>. Dass der Wunsch des Menschen nach Erlösung – aus einem als leidvoll und kontingent erfahrenen Sein – ein Grundelement von Religion ist, wird im Sanskrit sprachlich greifbar: das Wort für „religiöse Verehrung“, *aradh*, bedeutet wörtlich „versöhnen“, d.h. mit Gott versöhnen, seinen Zorn stillen<sup>475</sup>. Offensichtlich sind schließlich die heidnischen Wurzeln von Straf-, Vergeltungs- und Gerechtigkeitsdenken. Daraus kommt es zu realen Menschenopfern oder Blutbräuchen wie im Mithraskult. Tertullian berichtet, wie sich Diana, Merkur, Saturn und Jupiter „durch Menschenblut versöhnen“ ließen<sup>476</sup>. Das Menschenopfer aber ist nicht selten auch ‚Auszeichnung‘<sup>477</sup>. Und in den Religionen des Vorderen Orients kam es bald zum Gedanken des Königs oder Gerechten, der für sein Volk „durch sein Blut“ leidet<sup>478</sup>. Erlösererwartung und Sühnetod sind also uralte Motive, die ins Christentum übernommen und dort (neu) bedient werden konnten. In diesem Kontext bekommen die liturgischen Vollzüge und Riten eine tiefere Bedeutung. Auch darin gibt es Parallelen zwischen dem Christentum und anderen Religionen, wo z.B. Taufen und kultische Mahlfeiern – neben der Erinnerung und Nachahmung der Stifter- und Sühnetat – die Funktion der Sündenvergebung und Erlösung in der Teilhabe am neuen Leben des außer-standenen Gottes hatten; so wurden Mythen nach ihrer Taufe zur Freude aufgerufen, dass sie „aus dem Leiden zur Rettung“ gekommen seien<sup>479</sup>.

---

Hier freilich zeigt sich ein zentrales Problem im Aufzeigen vermeintlicher Parallelen: oft wird ein angeblicher Gleichlaut mit neutestamentlichen Texten her-ausgestellt, zugleich aber werden die nicht-christlichen Traditionen von den aus dem Christentum bekannten Begriffen her gedeutet, sodass zuweilen Begriffssähnlichkeiten erst konstruiert werden.

<sup>473</sup> Dazu Rudolph 2005, 137ff. – Der Gedanke des göttlichen ‚Heilands‘ drückt sich konkret auch im heilenden Gott Asklepios aus, und auch Platons Vergleich von Sokrates mit einem ‚Arzt der Seele‘ (u.a. *Protagoras* 313a ff.), wodurch Philosophie „Therapeutik“ wird (dazu Hadot 1989, 593), ist davon inspiriert, wenn auch in den Bereich der individuellen Seel-Sorge übertragen. Gemäß Platons *Apologie* erkennt Sokrates durch eine innere Stimme einen göttlichen Auftrag in seiner Sendung und stirbt, in einem politisierten Prozess unschuldig verurteilt, aus Menschenfreundlichkeit und Liebe für die Wahrheit.

<sup>474</sup> Vgl. Leipoldt/Morenz 1953, 53ff.

<sup>475</sup> Monier-Williams 1899, 150; vgl. Deschner 2004, 85.

<sup>476</sup> Tertullian, *Scorpiae* 7, vgl. *Apologeticum* 9.

<sup>477</sup> Heute am bekanntesten sind die späteren Beispiele aus der Maya-Kultur, dazu Helfrich 1973.

<sup>478</sup> Deschner 2004, 86.

<sup>479</sup> Firmicus Maternus, *De errore profanorum religionum* 22,1.

### 3.2 Kritik und Übergang: Unoriginalität als hermeneutisches Prinzip

Deschners Fazit ist: „Das ganze christliche Heildrama – Präexistenz, Inkarnation, Martyrium, Tod, Auferstehung, Höllen- und Himmelfahrt – ist eine Kombination viel älterer Mysterienvorstellungen und hellenistischer Philosophie“ und wurde „auf die Gestalt Jesu übertragen“<sup>480</sup>. Doch die nur sehr bedingte Gültigkeit dieses Urteils ist schon hier sichtbar. Das bloße Aufzählen von Einzelelementen, die das Christentum mit anderen Religionen gemeinsam oder, bewusst oder unbewusst, aus diesen übernommen hat, schließt noch keine Originalität aus. So hat z.B. der dreieine Gott des Christentums, dessen innergöttliche Beziehung selbst zum Erlösungsgeschehen wird, wenig gemein mit der Dreiheit von Jupiter, Juno und Minerva. In der spezifischen Verbindung religionsgeschichtlicher Elemente und philosophischen Denkens zur christlichen Theologie, als Reaktion und deutende Erklärung des historischen Offenbarungsgeschehens um die Person Jesu Christi, liegt bereits eine unübersehbare Originalität, wie sie z.B. auch in Anselms Denken manifest wird. Sie ist allerdings noch nicht ausreichend und ‚wesentlich‘ *neu* im Unterschied zur Motivwelt der vor- und nichtchristlichen Religionen.

Neben der selbstverständlichen Abhängigkeit des Christentums vom Judentum (Altem Testament) ist die historische Bedingtheit durch ältere Traditionen besonders der ägyptischen Religion, der Mysterienkulte und des hellenistischen Orientalismus längst bekannt. Israel war ein religionsgeschichtlich reicher Begegnungsort westlicher und östlicher Kulturen. Und das spätere Christentum erwies gerade darin seine kulturgeschichtliche Stärke, dass es zahlreiche weitere Einflüsse assimilieren konnte<sup>481</sup>. Die begriffsgeschichtlichen Wirkmächte im Bereich der theologischen Lehre, der Einfluss der griechischen Philosophie auf das christliche Denken, sind ebenso offensichtlich und wurden bereits mehrfach erwähnt. Dass sie selbstverständlich auch von Kirchenvertretern und Theologen unterstrichen werden, hat seinen Grund gerade darin, dass sich – wie eingangs gezeigt – das Christentum bewusst auch in die Tradition der menschlichen *ratio* stellt. Es ist als Religion immer auch menschliches Unterfangen und adaptiert natürlich urmenschlich-religiöse Motive, Bilder, Formeln, Riten. Zu unterscheiden ist dabei zwischen Grundaussagen über Gott, die den Anspruch objektiver Wahrheit haben und deswegen auch von Jesus erfüllt werden ‚mussten‘ (d.h., mit Anselm zu reden, natürlich und wesentlich erfüllt wurden), und Bildern, die der historischen Person Jesu ausschmückend hinzugefügt (erfunden) worden sein mögen, in religiöser Aussageabsicht. Das Wissen, dass die Evangelien keine Tatsachenberichte sind und auch nicht sein wollen, ist inzwischen Gemeingut; die historisch-kritische Methode ist unverzichtbares Handwerkszeug jedes Exegeten<sup>482</sup> und nur in – freilich vielerorts starken – fundamentalistischen Kreisen umstritten: natürlich bedienten sich die biblischen Autoren bekannter Vorbilder; als die besondere Bedeutung Jesu erkannt

---

<sup>480</sup> Deschner 2004, 45.

<sup>481</sup> Z.B. im Umgang mit den lange nur oberflächlich und widerwillig missionierten Germanen, deren Vorstellungen schließlich Einfluss auf die Sozial- und Rechtsordnung der mittelalterlichen Kirche und Gesellschaft erlangten (Eigenkirchen- und Pfründewesen, Landeskirchentum, Klerusstände, Rittertum), aber auch auf Liturgieverständnis sowie Brauchtum (etwa um Weihnachts- und Osterfeier), dazu Franzen 2011, 117ff.

<sup>482</sup> Vgl. dazu z.B. Terrien 1978, 9-14.

war, nahm man kulturgeschichtliche Motive zu Hilfe, um sie auszusagen und weiterzuvermitteln. Als ‚Verfälschung‘ kann das nur aus einer späteren Sicht empfunden werden, die den Sinn für das damalige Verständnis verloren hat<sup>483</sup>. Ebenso natürlich war schließlich, mit fortschreitendem Erfolg, die Übernahme zahlreicher bekannter Elemente in der Ausgestaltung der neuen Religion zur institutionalisierten Lehre und in der Entwicklung der Kirche zur gesellschaftlichen Institution (z.B. in Sakramentenlehre und äußerer Struktur).

Dass sie Motive aus anderen Religionen übernahmen, war schon den Kirchenvätern klar. Sie wussten aber gerade darin auch originell Christliches zu sehen. Denn der Gedanke, dass sich in Christus das Alte Testament *erfüllt*, ist auch auf andere religionsgeschichtliche Topoi zu übertragen: auch sie erfüllen sich im Christuseignis, auf das sie „in Wahrheit“ anzuwenden sind, weil sich hier Gott *wirklich* offenbart. Dieser Gedanke behält seinen Wert grundsätzlich auch, wenn man sich von dem exklusivistischen Verständnis der Väter entfernt, demgemäß das Christentum ‚wahrere‘ Religion sei (für Justin, Clemens, Augustinus war das Christentum sogar ‚wahre Philosophie‘ mit dem Anspruch, das griechisch-römische Denken abzulösen<sup>484</sup>). Am Komparativ ‚wahrer‘ muss man heute nicht mehr festhalten; wenn aber das Christentum *wahre* Religion ist, also nicht nur Religion im Sinn einer beliebigen menschlichen Äußerungsform, sondern mit theologischen Aussagen, die objektive göttliche Realität erfassen – dann steht es ihm auch zu, die alten Motive mit einem Wahrheits- und Wirklichkeitsanspruch zu verwenden. Diese Überzeugung bringt Justin zum Ausdruck: „Wenn wir aber weiterhin behaupten, der Logos, welcher Gottes erste Hervorbringung ist, sei ohne Beiwohnung gezeugt worden, nämlich Jesus Christus, unser Lehrer, und er sei gekreuzigt worden, gestorben, wieder auferstanden und in den Himmel aufgestiegen, so bringen wir im Vergleich mit den Zeus-Söhnen nichts Befremdliches vor [...]. Wenn wir aber sagen, er sei auf ganz eigene Weise entgegen der gewöhnlichen Abstammung als Logos Gottes aus Gott geboren worden, so ist das, wie schon vorhin gesagt wurde, etwas, was wir mit euch gemeinsam haben, die ihr den Hermes den von Gott Kunde bringenden Logos nennt. Sollte man aber daran Anstoß nehmen, dass er gekreuzigt worden ist, so hat er auch das mit euren vorhin aufgezählten Zeus-Söhnen [Hermes, Asklepios, Dionysos, Herakles] gemeinsam, die auch gelitten haben; denn von diesen werden nicht gleiche, sondern verschiedene Todesarten erzählt, sodass er auch in der ihm eigentümlichen Todesart ihnen nicht nachsteht [...]. Wenn wir ferner behaupten, er sei von einer Jungfrau geboren worden, müsst ihr hierin eine Übereinstimmung mit Perseus zugeben. Sagen wir endlich, er habe Lahme, Gichtbrüchige und von Geburt an Siechende gesund gemacht und Tote erweckt, so wird das dem gleichgehalten werden können, was von Asklepios erzählt wird [...]. Aber nicht deshalb, weil wir dasselbe wie sie [die Heiden] lehren, verlangen wir die Annahme unserer Lehre, sondern deshalb, weil wir *die Wahrheit* sagen“<sup>485</sup>.

<sup>483</sup> Das freilich gilt nicht nur für die Religionsgeschichte, sondern für unser ganzes Verständnis antiker Geschichte und Geschichtsschreibung (vgl. Magness 2002, 5).

<sup>484</sup> Vgl. z.B. Augustinus, *De vera religione* V 8; ausführlicher Göbel 2009.

<sup>485</sup> *Apologie* I 20ff. (Hervorhebung C.G.).

Auch in vielen anderen Dingen, nicht zuletzt im Hinblick auf die Sakramente, weisen die Väter auf Ähnlichkeiten hin und sind sich der Parallelen bewusst, betonen aber zugleich, dass sie im Christentum einen tieferen Sinn haben, weil ihrem metaphysischen Anspruch oder Symbolgehalt Wirklichkeit entspricht. Dass sich die christliche Taufe unterscheidet, ist schon biblisches Motiv (Joh 1,33) und wird von Tertullian in Bezug auf vorchristliche Taufriten wiederholt<sup>486</sup>. Im Blick auf das eucharistische Mahl betont Firmicus Maternus, dass hier, bei aller äußeren Ähnlichkeit, eine *andere* Speise gereicht werde<sup>487</sup>. In der Verkündigung ihrer Botschaft können sich die frühen Christen also vertrauter Bilder und Begriffe bedienen. Daran ist nichts Illegitimes. Selbstverständnis und Anspruch der Väter umfassen aber neben der bewussten Nähe christlicher Lehren und Riten zu den nichtchristlichen Kulturen auch wesenhafte Unterscheidungen. Die fortschreitende Selbstabgrenzung von der heidnischen Umgebung und spätere Klärung dogmatischer Fragen (etwa um die Person Jesu) – auch das ist vielen Teil der Verfälschungs- und „Kriminalgeschichte des Christentums“ (Deschner) – konnten christliche Theologen bald auch mit dem Prinzip der *traditio ecclesiae* erklären, mit der Idee einer allmählich fortschreitenden Deutungsgeschichte der Ereignisse von Nazareth-Bethlehem-Jerusalem, in der das fortgesetzte Wirken des Heiligen Geistes zunehmende theologische Einsicht schafft<sup>488</sup>. Prinzipiell bliebe schließlich die Möglichkeit, daran festzuhalten, dass sich nur bei Jesus und im Christentum *wirklich* ereignet hat, was sonst nur religiöse ‚Projektion‘ und unerfülltes Sehnen des Menschen gewesen sein könnte. Dann gälte: das *Wie* des göttlichen Wirkens wird im Christentum in vielerlei Hinsicht wie in anderen Religionen beschrieben, unter Zuhilfenahme traditioneller Formeln und Bilder; es bliebe aber zumindest fraglich, *dass* die anderen Religionen überhaupt reales göttliches Wirken beschreiben und *dass* es dort zu objektiven Gottesereignissen gekommen ist.

Doch gleich, wie solche Fragen beantwortet werden mögen – entscheidend ist, dass es bei all diesen Ähnlichkeiten stets nur um Äußerlichkeiten, Bilder, sprachliche und andere Formen der Religion geht, die menschlichen Ursprungs sind. Das aber schließt auf der inhaltlichen Ebene keine Neuerung aus. Dies wird dort übersehen, wo die genannten Väter-Stellen nur als Belege für die Schamlosigkeit der frühchristlichen Wahrheitsverfälschung und Umkehrung historischer Abhängigkeiten gelten. Während oft insinuiert wird, die abschreibenden Christen könnten nicht im Recht sein, eben weil sie später kamen und ältere Motive kopierten, ist logisch aus der bloßen Parallelität religiöser Motive und sogar aus der be-

<sup>486</sup> *De baptismo* 5.

<sup>487</sup> *De errore profanorum religionum* 18,2.

<sup>488</sup> Gegenüber der reformatorischen Trennung von *scriptura* und *traditio* ist zu betonen, dass es im Deutungsanspruch des katholischen Lehramts nach dem Prinzip des geschichtlichen Geistwirkens weniger um eine ‚Zugabe‘ zum biblischen Offenbarungs- und Heilsgeschehen geht, sondern (zumindest Anspruch und Hoffnung nach) um eine Zunahme der Einsicht in dieses Geschehen (vgl. z.B. FR 73). Aber auch dem „sola scriptura“ geht es natürlich nicht um buchstabentreuen Fundamentalismus, sondern um *Auslegung* der Schrift, und zwar nach dem anderen Prinzip „solum Christus“: dem gemäß, was er sagte und tat. Darüber hinaus spricht schon der Schöpfungsgedanke dafür, das theologisch-hermeneutische Wirken des Geistes auch außerhalb der engen Grenzen der Theologie sehen zu können: in Kunst und Dichtung, Philosophie und Wissenschaft, also da, wo menschlicher Geist waltet, ohne seinen metaphysischen Grund zu vergessen.

wussten Übernahme noch kein Urteil über den Wahrheitskern der jeweiligen Religion zu treffen. Das ist entweder dem Glauben überlassen oder bleibt solange offen, als der Inhalt nicht näher untersucht ist, etwa auf eine auch philosophisch gültige Logik hin (in diesem Ansatz stimmen wir mit Anselm überein). Das Aufzeigen von historischen Abhängigkeiten kann nur die in ihrem Glauben erschüttern, die erstens von diesen Abhängigkeiten nichts wissen (denen es also an religiöser Bildung und Aufklärung mangelt) und die zweitens solche *Äußerlichkeiten* für den Kern der christlichen Botschaft halten, den wahren Kern aber ignorieren.

Damit erhält das Aufzeigen der Parallelen eine entscheidende Bedeutung – als ein *kriteriologisch-hermeneutisches Prinzip* der Suche nach dem wahren Kern des Christlichen auf eine ‚negativ‘ de-finitorische Weise: die Vielzahl der Äußerlichkeiten, die sich ähnlich auch in anderen Religionen finden, belegt gerade, dass es sich hierbei nicht um das authentisch-originale, unterscheidende Wesen des Christentums handeln kann. Auch wer, im Umfeld der anselmischen Lehre, Zorn und Blutrünstigkeit, Sühne- und Moralforderungen für das Wesen Gottes (oder Teile seines Wesens) hält, unterliegt wohl theologischen Verwechslungen und Missverständnissen. Selbst die einseitige Überbetonung der Allmacht Gottes bewegt sich religionsgeschichtlich unterhalb des eigentlich Christlichen, d.h. der Lehre Jesu.

Das ‚wahrhaft Christliche‘ ist nicht mit archäologischen oder philologischen, kulturwissenschaftlichen oder nur-historischen Mitteln zu finden, sondern in einer Reflexion über den geistigen Kern, das wirklich Neue der Botschaft Jesu. Wenn sich tatsächlich im Christentum und in der Person des Jesus von Nazareth alles religiöse Sehnen erfüllt hat, er wahrhaft „Sohn“ oder „Wort Gottes“ ist, dann muss das Evangelium etwas Einzigartiges, Neues, Unerhörtes und Originelles beinhalten, das nicht in religiösen Äußerlichkeiten zu finden ist. Diesem wahren Kern des Christentums wird dann auch seine spezifische Logik folgen. Was aber ist der wahre Kern der Botschaft Jesu – und damit des Christentums? Die Identifikation Jesu mit dem „Wort Gottes“<sup>489</sup> liefert hier ein, im vorigen Kapitel bereits angedeutetes, weiteres hermeneutisch-exegetisches Prinzip: wenn Jesus *Wort* ist, so ist das Neue vor allem in seiner ‚Lehre‘ zu finden, also in dem, was er konkret *gesagt* (und darum getan) hat. Oder: als Christus ‚ist‘ Jesus seine Frohbotschaft, der fleischgewordene *logos*; mithin ist zuerst darauf zu hören, was er sagt. „Jesus Christus ist nicht zu trennen von seiner Botschaft“<sup>490</sup>. Er verkündet als „Gesandter die Worte Gottes“ (Joh 3,34), damit die Menschen dessen Wesen und Wirklichkeit erkennen mögen und Heil finden. Denn „dies ist mein geliebter Sohn. Hört auf ihn!“ (Lk 9,35). Dies kommt überein mit dem Bekenntnis zu Christus als „Herrn“: Christen finden in ihm, in dem, was er sagt und tut, Anleitung und Orientierung für ihr Dasein.

---

<sup>489</sup> Vgl. dazu auch Biser 1997, 218.

<sup>490</sup> Hünermann 1997, 20. Gleichwohl ist Jesus für Dalferth 1991b, 194 nach Jünger 1990 in dem, was er ist, nicht was er tut, Heil.

### 3.3 Originalität und Kern des Christentums

1. Der Anspruch, dass mit Christus etwas unerhört Neues kommt, ist allgegenwärtiges Leitmotiv im NT. Mit Berger stellt Biser fest: Jesus „redet in der Sprache des Revolutionärs“<sup>491</sup>. Damit ist aber nicht das sozial-politische Missverständnis auch zahlreicher Zeitgenossen Jesu gemeint, sondern das radikal Neue, das eindringliche Bildworte ankündigen<sup>492</sup>, ist „seine ganz neue Lehre“, die „mit (göttlicher) Vollmacht vorgetragen wird“ (Mk 1,22.27).

Als das wesentlich Neue und Einzigartige des jesuanischen Evangeliums erweist sich die Abgrenzung von den Gottesbildern seiner Umwelt. Trotz erster Kritik herrschte selbst bei den Griechen, in deren Kultur die elementaren philosophischen Wurzeln des Christentums liegen, noch eine Theologie der angstmachenden und eifersüchtigen Götter vor, die es mit Opfern zu besänftigen galt und deren Gunst nur zu erhandeln war<sup>493</sup>. Das radikal Originale der Botschaft Jesu ist die transzendent(al)e Begründung von Sein, Menschlichkeit und *Liebe* in Gott (z.B. 1 Joh 4,8.12). Theißen spricht in seiner Anwendung evolutionstheoretischer Kategorien auf die Entwicklung des Gottesbildes, die im christlichen Glauben gipfelt, von einer „Mutation“: „Das Neue ist die Liebe, worunter man nicht im Sinne modernen Subjektivismus nur ein emotionales Band verstehen darf, sondern Solidarität mit den Schwachen, Widerspruch zu selektionsorientierten Prozessen in Natur und Geschichte. In dieser Liebe offenbart sich Gott“<sup>494</sup>.

Gottes Liebe aber ist *unbedingt*. Zentraler Gehalt der Botschaft Jesu ist zunächst das „Gottesreich“, das nicht verortet (und damit wieder bedingt) wird, sondern Ausdruck der unbedingten Liebe ist: „Wie er selbst ist auch das Gottesreich der große Glücksfall der Menschheit, Inbegriff der wunderbaren Überraschungen, die Gott insbesondere für die Leidenden und Enttäuschten bereithält, ungeschuldetes Geschenk seiner Großmut und Liebe. Wenn man nach einem Herrenwort Ausschau hält, das dieses Moment der sich zueignenden Entgegenkunft des Gottesreiches von seiner christologischen Mitte her zum Ausdruck bringt, ist es zweifellos das der Großen Einladung Jesu an die Bedrückten und Beladenen (Mt 11,28)“<sup>495</sup>. Diese Stelle hält auch Kierkegaard für den Kern der Botschaft Jesu: „Welch eine Liebel! Liebe ist es schon, wenn man dem hilft, der um Hilfe bittet. Aber von sich aus Hilfe anbieten, und sie allen anbieten, ja sie gerade denen anbieten, die nicht wieder helfen können!“<sup>496</sup>. Die Liebe Gottes ist wesentlich einseitig, also unbedingt, und kann nicht anders sein. *Hier*, in Bezug auf die Liebe Gottes, bestätigen sich die theo-logischen Erwägungen Anselms zur Ziemlichkeit des Gottesbegriffs. Ihre in-

<sup>491</sup> Biser 1997, 211 nach Berger 1995, 42-67.

<sup>492</sup> Die neue Macht des Auftretens Jesu wird u.a. folgendermaßen beschrieben: er kommt „wie der Blitz“ (Lk 16,24); als er sich offenbart, „wichen sie vor ihm zurück und fielen zu Boden“ (Joh 18,6); er selbst sagt: „Feuer auf die Erde zu werfen, bin ich gekommen; und was will ich mehr, als dass es brenne?“ (Lk 12,49.51).

<sup>493</sup> Nach Xenophanes ist v.a. Sokrates Hauptfigur der griechischen Aufklärung. Seine Kritik am überkommenen Gottesbild, am Handel- und Leistungsglauben der Tradition drückt sich z.B. in Platons *Euthyphron* aus (dazu Göbel 2007, 249ff.) sowie in *Politeia* 362bff.

<sup>494</sup> Theißen 1984, 115.

<sup>495</sup> Biser 1997, 222f. mit weiteren Stellenverweisen; s.a. 395ff.

<sup>496</sup> Kierkegaard 1980, 15.



haltliche Erfüllung finden sie nicht erst im Opfer aus Straferechtigkeit, sondern schon in der liebenden Zuwendung selbst, deren philosophische Möglichkeit in Teil I dargestellt wurde. Und während Kierkegaards Kommentar sicher zwischenmenschliche Relevanz hat – Theologie wird zur Ethik, weil dem Beispiel Christi zu folgen ist –, besteht das Hilfs- und Liebes-Verhältnis zunächst zwischen Gott und Mensch. Selbst Paulus' Hymnus auf die Liebe, die „alles erträgt, alles duldet, niemals aufhört“ (1 Kor 13,1ff.) gibt hierüber Aufschluss. So gern der Text liturgisch etwa bei Hochzeiten gebraucht wird, so sehr überfordert die Erwartung, dass diese Liebe von Menschen zu verwirklichen sei. Das Ideal darf lebendig bleiben; es hat aber seinen Ermöglichungsgrund gerade darin, dass *Gott* diese unbedingte Liebe immer schon lebt und ist. Daraus ist das biblische Liebesgebot (z.B. in Mt 22,34ff.) abgeleitet<sup>497</sup>.

Nach Meisinger hat das neuartige neutestamentliche Liebesverständnis drei charakteristische Dimensionen: erstens ein „Erweiterungsbewusstsein“, das der Unbedingtheit als Universalität gerecht wird, da es auch Außenstehende einschließt, z.B. bei Lukas, Paulus und Johannes (z.B. 15,18ff.), wo sich „die ethische und die theologische Interpretation der [...] Liebe notwendig ergänzen und diese Liebe gerade im Zusammenklang beider Interpretationen die Grundlage der johanneischen Gemeinschaft bildet“, wobei „Außenmoral und Binnenmoral übereinstimmen“ in einer wahrhaft kosmischen, nichtexklusiven Liebe<sup>498</sup>; zweitens ein „Schwellenbewusstsein“ davon, dass der nach göttlichem Vorbild unbedingt liebende Mensch einer neuen Ära angehört, wo Altruismus nicht mehr allein biologisch zu erklären ist, sondern als kulturelle Prägung, die „den Menschen [motiviert], sich [auch] nicht-verwandten Individuen gegenüber altruistisch zu verhalten“<sup>499</sup>; drittens auch ein „Überforderungsbewusstsein“, das aber besonders bei Paulus hinter die feste Hoffnung zurücktritt, dass mit Gottes Hilfe universale Liebe nicht utopisch, sondern menschenmöglich sei<sup>500</sup>. Dies ist eine Hoffnung, die nicht dadurch verdunkelt werden darf, dass sie schon in Bezug auf das Gott-Mensch-Verhältnis in die Bedingtheit von *injustitia*, Recht und Vergeltung gebracht wird und einer Gerechtigkeitslogik „des Ausgleichs“ folgt<sup>501</sup>.

Die schrankenlose Unbedingtheit der Liebe des christlichen Gottes findet Ausdruck im so charakteristischen Gebot der Nächsten- und Fremdenliebe in den synoptischen Evangelien, dem johanneischen und paulinischen Schrifttum (v.a. in 1 Thess, 1 Kor, Gal, Röm<sup>502</sup>) und kulminiert in der Feindesliebe (Lk 6,27ff.) als „Ernstfall der voraussetzungslosen Liebe“<sup>503</sup>. Jesus sagt diese Liebe immer wieder

<sup>497</sup> Dazu Bornkamm 1980, 97ff.

<sup>498</sup> Meisinger 1996, 182. Zur johanneischen Theologie vgl. Beutler 1998.

<sup>499</sup> Meisinger 1996, 291 (s.a. 150) mit Bezug auf R.W. Burhoe. Vgl. auch die neuesten Thesen des Begründers der Soziobiologie in Wilson 2012.

<sup>500</sup> Die Forgiveness-Forschung in Soziologie, Philosophie und Theologie mag dies auf neue Weise bestätigen; vgl. dazu Grom 2002, Bash 2007; weitere Hinweise und Literatur bei Meisinger 1996, 229ff.

<sup>501</sup> Werbeck 2000, 510.

<sup>502</sup> Dazu gehört auch die Aufforderung nach immerwährender Vergebung z.B. in Mt 18,21.

<sup>503</sup> Meisinger 1996, 251. Die Feindesliebe schließt freilich nicht Kritik aus am „Bösen“, das der andere tut (umsomehr ist von Gott zu erwarten, dass er den Menschen liebt, auch wenn er ablehnt, ‚richtet‘ und heilt, was er an Bösem tut).

zu, direkt oder in Bildern und Gleichnissen. Mit ihm betonen die neutestamentlichen Autoren, dass Gott „Güte und Menschenfreundlichkeit“ ist (Tit 3,4), eine Güte, die alle Bosheit der Menschen überstrahlt und aufhebt; so sind die Menschen „Kinder des Höchsten, der gütig ist, sogar gegen die Undankbaren und Bösen“ (Lk 6,35). Folglich muss sich der Mensch um nichts sorgen, vor allem nicht darum, die Liebe Gottes erst noch verdienen oder erbeten zu müssen. Er kann sorglos wie „die Vögel des Himmels“ und „die Lilien des Feldes“ sein (Mt 6,26ff.). Gott kennt die Sorgen der Menschen und kommt ihnen mit seiner Fürsorge zuvor (Mt 6,31ff.)<sup>504</sup>. Dieses *Zuvorkommen* ist konkreter Hinweis auf die Unbedingtheit seiner Liebe und wird als wesentlicher Bestandteil des Verhältnisses zwischen Gott und seinen Geschöpfen von der christlichen Exegese auch dort als Ausdruck von „Gottes allumfassender erlösender Liebe“ verstanden, wo es mit dem Gedanken der Hingabe des Sohnes „für unsere Sünden“ verbunden bleibt<sup>505</sup>. 1 Joh 4,10 fasst das Zuvorkommen Gottes, das jedes Gegenseitigkeitsgefüge, jede Bedingtheit durchbricht, in eine Definition von Liebe, die erstens das vertikale Verhältnis zwischen Gott und Mensch als primären Raum der Liebe bestimmt und dort zweitens die Einseitigkeit hervorhebt: „Nicht darin besteht die Liebe, dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt hat“. Wo eher etwas gegeben wird, als die – nach menschlichen Maßstäben von Handel, Gerechtigkeit und Gegenseitigkeit zu erwartende – Gegen- oder Vorleistung überhaupt erfolgen kann, wird *unbedingt* geschenkt. Dieses Vorher ist deshalb Gott ‚ziemlich‘, weil Gott, wie Anselm in CDH I 19ff. zu Recht feststellt, mit dem Menschen keinen Handel treibt – aber *aus Liebe*. Das ursprüngliche Zuvorkommen jedoch leistet Gott bereits in der Schöpfung aus Liebe, sodass sich die „Befähigung zur Liebe vorgängigem Geliebtsein durch Gott verdankt“<sup>506</sup>. Was für Gottes „souveränes Erbarmen“ und „verzeihende Huld“ gilt – dass sie „nichts voraussetzt“<sup>507</sup> –, gilt für seine Schöpferliebe von Anfang an.

Jesu Verkündigung durchbricht also auch aus theo-logischen Gründen traditionelle Vorstellungen, die Heilserwartung und Lohngerechtigkeit verbanden (und später ins Christentum zurückfanden). Die neutestamentliche Theologie sagt das – unter Aufnahme eines alttestamentlichen Motivs – auch mit dem Gedanken der Knechtschaft aus<sup>508</sup>. Obwohl der Gedanke leicht missverstanden werden kann und Paulus deshalb dazu aufruft, den furchterfüllten „Geist der Knechtschaft“ zugunsten eines „kindlichen Geistes“ aufzugeben, in dem wir „Abba, lieber Vater“ sagen (Röm 8,15), knüpft Anselm an den lukanischen Jesus an, der der Lohnerwartung, die der Mensch mit einem besonderen Tun vor Gott verbindet, insofern eine Absage erteilt, als alles derartige Tun ohnehin immer schon Gott geschuldet sei; der Mensch ist Knecht Gottes (CDH I 20). Dieser Knecht-Gedanke ist bildhafter Ausdruck der totalen Abhängigkeit des irdischen Seins von Gott, dem Unendlichen,

<sup>504</sup> S.a. Mk 11,24: „Alles, worum Ihr betet und bittet – glaubt nur, dass Ihr es schon erhalten habt“.

<sup>505</sup> Vgl. z.B. KKK 604.

<sup>506</sup> Biser 1997, 369.

<sup>507</sup> Hünemann 1997, 72f. mit Bezug auf Mt 7,11.

<sup>508</sup> Nicht nur Christus ist also Diener und „Gottesknecht“ (Phil 2,6-11; vgl. Jes 42,1-9; 49,1-9; 50,4-9; 52,13-53,12; s.a. Ps 31,17; Jos 1,1f.; Jon 1,9; vgl. Steck 1992, 3-43), sondern auch der Mensch Knecht Gottes.

der vom Menschen ‚nichts haben kann‘.<sup>509</sup> Es ist nicht nur für die philosophische Kritik, sondern auch aus biblischer Sicht Unsinn anzunehmen, dass der Mensch für sein Tun einen „Dank“ Gottes erwarten könne (Lk 17,9) oder Gott in eine ausgleichende Bringschuld gebracht hätte: „So soll es auch bei euch sein: Wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen wurde, sollt ihr sagen: Wir sind unnütze Sklaven; wir haben nur unsere Schuldigkeit getan“ (Lk 17,10). Christliche Theologie wird nicht müde zu betonen, dass einzig *Christus* die Erlösung der Welt erwirken kann und schon erwirkt hat, d.h.: „Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat“ (2 Kor 5,19)<sup>510</sup>.

2. Im Gedanken der unbedingten Liebe setzt sich Jesus auch vom Judentum ab. Allerdings kennen auch Talmud und AT den liebenden Gott. Belege dafür, zum Teil schon genannt, sind etwa der Gottesname JHWH, der Bundesgedanke, die ‚elterliche‘ Liebe Gottes und der erste Ausdruck und alttestamentliche Bezugspunkt des Liebesgebots in Lev 19,18. Auch zahlreiche Psalmen besingen die Stärke, Treue, Güte, Barmherzigkeit, Vergebung und Liebe Gottes (z.B. 31, 33, 34, 49, 46, 61, 84 92, 103, 108, 147), ebenso das Hohelied und unter den Büchern der Propheten z.B. Hosea. Dort wird die Liebe Gottes zu seinem Volk in Vergleichen mit der ehelichen Liebe beschrieben, und zwar im Zusammenhang von Sünde (Treulosigkeit Israels) und Rettung, die in einem „neuen *Bund*“ der Vergebung und „Treue“ zugesagt wird (2,18ff.). Auch Israel ist klar, dass Menschen nicht perfekt sind und sündigen und dass Gott davon wissen muss, vertraut aber auf seine Gnade, die Sünden vergeben wird<sup>511</sup>. Doch ist im Judentum all dies stets nur *ein* Aspekt des Göttlichen; Gott bleibt insgesamt noch ambivalent<sup>512</sup>. Nicht selten wird von seinem

---

<sup>509</sup> Vgl. zum Ganzen Bornkamm 1961, der allerdings hervorhebt, dass der neutestamentliche Begriff „Knecht“ weder theologisch noch sozialhistorisch abwertend gemeint sein muss, sondern auch eine besondere Intimität der Gottesbeziehung bezeichnen kann (7).

<sup>510</sup> KKK 614 betont dabei aber die instrumentale Rolle des Todes Christi als „das einzige und endgültige Opfer“.

<sup>511</sup> Der Talmud fasst diese Gnade in dreizehn göttliche Attribute, auf die Ex 34,6f. Bezug nimmt: „Gott ist gnädig, noch bevor der Mensch sündigt, obwohl er weiß, dass der Mensch zur Sünde fähig ist. Gott ist dem Sünder gnädig, nachdem jener gesündigt hat. Gott kann sogar gnädig sein, wo es ein Mensch nicht vermag oder verdient. Gott ist mitlidsvoll, und erleichtert dem Schuldigen die Strafe. Gott ist sogar denen gegenüber gnädig, die es nicht verdienen. Gott lässt sich nicht leicht in Zorn bringen. Gottes Freundlichkeit ist vielfältig. Gott ist ein Gott der Wahrheit; daher gilt sein Versprechen, dem bekennenden Sünder zu vergeben. Gott ist den zukünftigen Generationen freundlich, so wie die Nachkommen Abrahams, Isaaks und Jakobs seine Freundlichkeit erfahren. Gott vergibt bewusst begangene Sünden, wenn der Sünder bereut. Gott vergibt das bewusste Verärgern seiner selbst, wenn der Sünder bereut. Gott vergibt aus Irrtum begangene Sünden. Gott vergisst die Sünden derer, die bereuen“ (*Rosh ha-Shana* 17b; Becker 2006, 175f.). S.a. Jer 3,5; Mi 7,18; Ps 106,1; 118,1; 136,1.

<sup>512</sup> Auch Lev 19,18 bleibt weitgehend auf den ‚Nächsten‘ innerhalb des eigenen Stammes beschränkt (vgl. Mi 7,18). Bornkamm 1980, 99 sieht den Unterschied genau im Konditionaldenken: statt „Bedingungen und Leistungen“ zu benennen, „wo ich gefordert bin und wo nicht“, stellt das christliche Liebesgebot den Nächsten „in die Mitte“ des Denkens, d.h. „den mir unberechenbar konkret Begegnenden“. Es gibt jedoch auch im AT Ausnahmen; so deutet sich eine Erweiterung des Liebesgebots auf Fremde in Lev 19,34 an, denen auch Gottes Gnade zuteil werden kann (Jes 55,5; 56,3ff.). Zum biblischen Liebesgebot insgesamt vgl. Ebersohn 1993, Augenstein 1993,

„Zorn“ berichtet (vgl. Dtn 4,23-26; 6,14f; Ps 76,8.; s.a. Ex 10,5 u.a.); Ps 58 und 75 rühmen seine „Gerechtigkeit“ als eine Vergeltungsgerechtigkeit, wie sie Anselm übernimmt. „Gericht“ wird mit „Rache“ gleichgesetzt (z.B. Jes 1,21-31). Zudem kann der Gott Israels zwar immer wieder Barmherzigkeit und Vergebung zeigen – seine Liebe bleibt aber für „sein Volk“ reserviert, und ist damit *bedingt*, abhängig von der äußeren Bedingung des Jude-Seins<sup>513</sup>.

Im Kontext der Liebesbotschaft erhellt noch einmal, dass die christliche Neudeutung alter Begriffe und Motive, aus Judentum und anderen Religionen, mehr als bloße Kopie ist. Christliche Theologie betont, dass das Liebesverhältnis zwischen Gott und Mensch in der Anrede *abba* Ausdruck findet, die Jesus nicht nur als „Sohn Gottes“ verwendet, sondern als Mensch, der weiß, dass er Kind des Vaters ist. So gibt er den Jüngern das „Gebet des Herrn“; das ausdrücklich nicht mit „Mein“, sondern „Unser Vater“ beginnt (Mt 6,9ff.). Zwar ist der Gedanke, dass Gott Vater aller Menschen sei, nicht neu; die Intimität aber, in der Jesus *abba* sagt, unterscheidet sich deutlich von den Vorgängern<sup>514</sup>. Noch einmal bestätigt sich also: Es ist nicht entscheidend, welche – religionsgeschichtlich eventuell älteren – Motive das Christentum übernimmt, sondern *wie* sie gebraucht werden, in Fortsetzung

---

Söding 1995. Zur Nichtambivalenz des christlichen Gottes s.a. Nocke 2005, 218ff. und Buber 1950, wonach allerdings Gott erst durch das Opfer des Sohnes (und die Erfahrung bedingungsloser Liebe darin) bewogen wurde, auf Gerechtigkeit und Sühneleistung zu verzichten, und zudem eine weltabgewandte Seite behält (diese aber nicht wirksam werden lässt); dazu Biser 1997, 181ff.

<sup>513</sup> Noch der alttestamentliche Rachegedanke beinhaltet z.B. in Dtn 32,4, wo Gott als sicherer „Fels“ besungen wird, auch ein Erbarmen über „seine Diener“ (32,36); vgl. Schneider 2011. – Die Erwartung des Gottesreiches ist sogar an geographische Bedingungen gebunden, die den Abrahamsbund einholen (Gen 13,14ff.): im gelobten Land, nach der Wiederherstellung des Davidreichs. Entsprechend gibt es im Judentum ein lineares Geschichtsverständnis, das den Sinn des Seins von seinem Ziel her bestimmt und nicht nur ein ‚Ende der Zeiten‘ erwartet, sondern zuweilen (im Zionismus) diesem Ende politisch den Grund zu bereiten sucht. Für Kant ist das Judentum „eigentlich gar keine Religion“, sondern zuerst politische Größe, in der ethisch-politische Gebote religiös aufgehoben sind (RGV A 176f.). Das gelobte Land jedenfalls ist nur „bedingt verliehen“ (Theißen 1984, 212). Anders sieht es allerdings Rosenzweig, obwohl auch er einen Unterschied zwischen Judentum und Christentum im Zeitlichkeitsempfinden hervorhebt: Juden leben im Bewusstsein, das bereits erwählte Volk zu sein, nur auf den Anbruch der „messianischen Zeit“ (1988, 452) wartend, während Christen in einer ‚utopischen‘ Zukunftserwartung leben, deren Bedingung sie selbst herbeiführen, indem sie der Ankunft des Gottesreiches auf Erden den Weg bereiten (s. Mosès 1987, 155, Schmied-Kowarzik 1991, 39ff.). – Der Unterschied in der (zumindest prinzipiellen) Universalität der Heilsbotschaft zwischen AT und NT ist natürlich auch im Mittelalter bewusst; dafür stehe kunstgeschichtlich das bemerkenswerte Scheibenkreuz in der Kirche Maria zur Höhe in Soest/Westfalen, dessen Botschaft „der universale Triumph der neutestamentlichen Gnade Gottes über das Gesetz der Verdammung nach dem Sündenfall im Alten Testament“ ist (Maas 2006, 7).

<sup>514</sup> So Bornkamm 1980, 111. Neben der jüdischen Tradition sei der stoische Kleanthes-Hymnus an Zeus als „Vater aller“ genannt (Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* I 537). Hier scheint etwas von jener väterlichen Güte auf, die im Christentum dominierend wird. In der späteren Stoa formuliert Epiktet sogar die Erkenntnis, dass die Vaterschaft Gottes den Menschen eine befreiende Freude bereiten müsste, und deutet mit Bezug auf die Kyniker eine Idee von Feindesliebe an (*Dissertationes* I 9.13, III 22). Andere Stoiker hingegen bewahren den Gedanken väterlicher Autorität, die in Zucht und Disziplin ‚Fürsorge‘ beweist (Seneca, *De providentia* 2; freilich ist das Motiv auch in der Bibel zu finden, z.B. noch in Hebr 12,6). Zudem entspricht dem Allvatergedanken in der Stoa nur begrenzt eine wirklich ökumenisch-universale Weite (s.u.).

und Neuerung. Mit dem Vatergott führt Jesus nicht eine vollkommen neue Gottesidee ein, sie fügt sich aber in die – als solche – neue Botschaft vom Gott der bedingungslosen Liebe. Der Gott der Juden bleibt gerade im Vatergedanken ein exklusiver Gott, denn er dient dazu, „das exklusive Verhältnis der Erwählung Israels durch Jahwe“ zu kennzeichnen<sup>515</sup>; in dem Sinn wird das Volk Israel „erstgeborener Sohn“ Gottes (Ex 4,22) und Jahwe „Vater Israels“ genannt (Jer 30,9).

3. Die Liebes-Botschaft gibt der Verkündigung Jesu eine ganz eigene Logik<sup>516</sup>. Die unbedingte Liebe Gottes kann als *das* Identitätsprinzip des Christentums gesehen werden, das in sich unübertreffliche Stringenz hat. Allerdings ist dieses Bewusstsein auch in der Geschichte des Christentums selbst oft verloren gegangen, in der sich immer wieder eine ‚archaisierende‘ Tendenz durchsetzen konnte, die auf primitive und grausame, nur vom Allzumenschlichen her verständliche Gottesbilder und eine vorschnelle Bindung der Religion an übliche Gerechtigkeitsvorstellungen und Moral zurückfällt, sodass die Geschichte des Christentums in Teilen auch eine Geschichte des Abfalls von der ‚Höhe der Botschaft Jesu‘ war. Die Größe, Klarheit und rationale Konsequenz wird erst dann wieder erreicht, „wenn sich gegen alle Abschwächungsversuche endlich die Einsicht durchsetzt, dass es Jesus im Unterschied zum Judentum und Islam darum zu tun war, die durch das ambivalente Gottesbild der Menschheit verdunkelte Eindeutigkeit Gottes ans Licht zu heben und durch die Proklamation des bedingungslos liebenden Vatergottes allen menschlichen Zerwürfnissen und Selbstzweifeln ein Ende zu setzen“<sup>517</sup>.

Dass sich die unbedingte Liebe des christlichen Gottes an alle Menschen ohne Ausnahme richtet, ist nicht erst mit dem Auftrag Jesu an seine Jünger klar, das Evangelium in alle Welt und zu allen Völkern hinauszutragen (Mt 28,19; Mk 16,15 u.a.<sup>518</sup>), der zusammen mit dem Durchsetzen der Heidenmission durch Petrus, Paulus, Barnabas und Jakobus auf dem Apostelkonzil (Apg 15,1-35) die Grundlage dafür bildet, dass das Christentum nicht nur volksbezogene Sekte, sondern Weltreligion werden konnte. Jesu Nähe zu den religiösen Erwartungen seiner Zeit ist oftmals – auch kritisch – betont worden. Die Mitte seiner Botschaft, die Verkündigung, dass Gottes Herrschaft nahe sei, war für die Juden seiner Zeit konkret und verband sich mit der exklusivistischen Hoffnung auf Erlösung, auch unter

---

<sup>515</sup> Bornkamm 1980, 110.

<sup>516</sup> So auch Biser 1997, 217.

<sup>517</sup> Ebd., 236 mit 58. Was Biser als Abschwächungsversuche der biblisch-jesuanischen Liebesbotschaft beschreibt, geht nach MacGregor 1975, 4 zum Teil auch auf Skepsis innerhalb der späteren akademischen Theologie gegenüber dem „emotional appeal [which] might mislead the intellectually unwary into a radically false understanding of the way in which we stand to our Creator“ zurück. – Zum Versuch, die Gottesliebe auch als „key conceptual model“ des Gott-Mensch-Verhältnisses näher zu fassen, vgl. etwa Brümmer 1993 (hier 3); allerdings werden Bemühungen, dazu von einer Phänomenologie menschlicher Liebe auszugehen (dazu auch Nocke 2005, Göbel 2011), immer Modelle von begrenztem Wert bleiben. Was Gottesliebe heißt, soll jedenfalls hier vom Unbedingtheitsgedanken her theologisch expliziert und im Horizont des in Teil I eröffneten Horizonts von Eschatologie, Moral, Ökumene verfolgt werden. Dabei geht es dann (Kap. 4) auch um menschlich-ethische Konsequenzen und Anwendungen.

<sup>518</sup> Bestätigt wird das in der Erzählung vom Weltgericht in Mt 25,31-46, in der die Zugehörigkeit zur Gemeinde keine Rolle mehr spielt.

Anhängern wie den Emmaus-Jüngern (Lk 24,21). Doch bedient Jesus keine „nationalen Hoffnungen“<sup>519</sup>. Und Paulus rechtfertigt die Heidenmission mit dem Gedanken der Universalität von göttlicher Errettung und Heil: „Denn die Schrift sagt: Wer an ihn glaubt, wird nicht zugrunde gehen. Darin gibt es keinen Unterschied zwischen Juden und Griechen. Alle haben denselben Herrn; aus seinem Reichtum beschenkt er alle, die ihn anrufen“<sup>520</sup>. Tatsächlich liegt die absolute, anti-exklusive ‚Katholizität‘<sup>521</sup> des christlichen Glaubens ihrem Wesen nach schon im zentralen Schöpfungsglauben begründet. Die Lehre von der Herkunft der Welt kann theologisch weiter entfaltet und in den Zusammenhang der Lehre von Ende und Erlösung der Welt und jedes Menschen gestellt werden: theologische Kosmogonie und Eschatologie oder Soteriologie sind wesentlich verknüpft, wenn die christliche Botschaft vom Liebesgott ernst genommen wird.

Im Anschluss an die Erläuterungen des vorigen Kapitels zur Schöpfungs- und Bundestheologie ist dieser Aspekt der Universalität der christlichen Liebes- und Schöpfungslehre z.B. im Blick auf die Paradieserzählung der Genesis weiter auszuführen. Ihr symbolischer Gehalt kann heute ohne ein wörtlich-fundamentalistisches Festhalten an dem versuchenden und eifersüchtigen Gott gesehen werden, der in Gen 3,1-24 Adam und Eva aus dem Paradies wirft und seine Schöpfung verflucht. Würde tatsächlich der Sündenfall den Menschen auf die Sterblichkeit zurückwerfen, so wäre hier Gott nicht Gott, weder Allmacht noch Liebe. Das aber heißt, Tod und Böses müssen von Anfang an dagewesen sein, der Sündenfall ist bildhafter Ausdruck einer Wesensbestimmung des Menschen<sup>522</sup>. Oder: Wir sind – ontologisch – immer noch im gleichen Zustand wie zur ‚Zeit‘ der Erschaffung der Welt. Entscheidend ist, dass es für Christen damit nicht einen paradiesischen Urzustand gibt, der verloren wurde und z.B. durch fleißige „Arbeit im Weinberg des Herrn“ (Mt 20,1-16) – lange Zeit gleichgesetzt mit Sühnetaten oder der Befolgung von Gesetzen und Vorschriften zur Besänftigung des zürnenden Gottes – wieder zu erlangen wäre. Vielmehr sind, wo es nichts gibt, was wieder erreicht werden müsste, nicht nur (irdischer) Tod und Böses von Anfang an mitgegeben, sondern zugleich sind wir – trotzdem und darin – auch von Anfang an miterlöst. Zwar ist Böses in der Welt, aber niemals für bzw. gegen einen Gott, der – als absolutes Wesen – nur als „jenseits von Gut und Böse“ verstanden werden kann<sup>523</sup>.

<sup>519</sup> Bornkamm 1980, 59.

<sup>520</sup> Röm 10,11ff. mit Verweis auf Jes 28,16; s.a. 1,16; 1 Kor 1,24; 1 Tim 2,4 und v.a. Gal 2,1ff.

<sup>521</sup> Zum Missverständnis der Konfessionsbegriffe auf Seiten der Katholiken wie Protestanten und besonders des Worts „katholisch“, das von umfassender Allgemeinheit zum Anspruch der Allgemeinverbindlichkeit exklusiver Verbindlichkeiten wurde und dann zur Selbstabgrenzung der Eigenidentität dient, s.a. Kant, RGV A 148.

<sup>522</sup> Zumindest den Tod sieht z.B. auch Jüngel 1971, 117 als immer schon im Plan Gottes vorhanden, allerdings noch nicht als „Fluchttod“, zu dem er erst durch die Sünde wurde, sondern als Zu- und Rückweg zu Gott oder „Hinein-sterben in Gottes Ewigkeit“ (Werbeck 2007, 507).

<sup>523</sup> Der Begriff ist hier zwar Theologisierung von Nietzsches Buchtitel, der Gedanke aber ist alt; in der Antike betonen nach Sokrates insbesondere die Stoiker die Absolutheit, also Unabhängigkeit der Götter von moralischen Kategorien – um damit zugleich die Eigenverantwortlichkeit des Menschen herauszustellen: Gut und Böse sind überhaupt nur moralische Kategorien, d.h. in ihrem Sein allein abhängig von der Wahl des Menschen zwischen Tugend und Sünde (z.B. Epiktet, *Encheiridion* 31). Christliche Autoren wie Augustinus können diesen Gedanken übernehmen und

Einem wahren, allumfassenden *Gott* gegenüber kann es, wie schon gezeigt, keine Gottesferne geben, sondern hier fallen, in christlicher Sicht, Ferne und Nähe in schaffender Liebe zusammen. Das heißt, die Rettung aller Menschen muss – in einem prinzipiellen, ontologischen Sinn – im bloßen Akt der Schöpfung mitgegeben sein.

Und tatsächlich: Wenn das christliche Evangelium von der bedingungslosen Liebe Wahrheit ist, dann kann es Wahrheit nur für alle sein. Deshalb bezeugen der Johannes-Prolog und die paulinischen Briefe, dass Christus vor der Welt, vor Adam war und ist, dass die Welt in ihm erschaffen ist. Christus aber *ist* Erlösung und als fleischgewordenes Wort *erneuerte Zusage* der bedingungslosen Liebe des Schöpfer-Vaters; also gilt: Christus vor Adam, Erlösung *vor* Sündenfall. Das ruft auch Barths Lehre von Bund und Schöpfung in Erinnerung. Schon „die Bejahung des Geschöpfes durch Gott den Schöpfer bedeutet [...], dass er es gerechtfertigt hat [...]. Seine Erschaffung durch Gott schließt wie seine Verwirklichung auch seine Rechtfertigung in sich“<sup>524</sup>, die im Gutsein der Schöpfung (Gen 1,31) aus- und zugesagt wird, sodass „sein Bund mit den Menschen der Sinn und das Ziel und also auch der erste Grund der Schöpfung ist. Wenn dem so ist, dann hat er sich des Geschöpfes angenommen, bevor dieses war (in seinem eigenen Sohn nämlich als dem, der als Mensch für alle Menschen, als Geschöpf für alle Geschöpfe sterben und leben wollte)“<sup>525</sup>. Das gnadenhafte *Zuworkommen Gottes* als Ausdruck der Unbedingtheit seiner Liebe hat hier seinen letztmöglichen Grund. Schöpfung der Welt „in Christus“ bedeutet auch, dass jede Chronologie aufgehoben ist, einschließlich der Chronologie von Sündenfall und Versöhnung nach einem menschlichen Gerechtigkeitsverständnis, das der Logik von Tat und Wiedergutmachung folgt. Denn die ‚Wiedergutmachung‘ ist bereits erfolgt, von Gott her, schon in der Schöpfung, also in dem oben skizzierten ‚Seins-Apriori‘ nicht nur gegenüber den ontologischen, sondern auch gegenüber den juristisch-moralisch-theologischen Bedenken Anselms. Für Barth ist das „Daseinsproblem zuerst Gottes eigenes“, und er löst es darin, dass er seine Geschöpfe „von vornherein“ segnet, bejaht, trägt, errettet und beharrt<sup>526</sup>.

Wohl mag christtheologisch zu präzisieren sein, dass ‚zunächst‘ nur der Sohn und Logos, als zweite Person der Trinität – die als ganze die Schöpfung wirkt –, ‚vor der Schöpfung‘ ist (und dann *in* der Schöpfung, zur vorbestimmten Zeit, zu einem zeitlich nachgeordneten Zweck der Erlösung, nach der Abkehr des Menschen zur Sünde, in Jesus Mensch wird und diesen damit zum Christus macht“<sup>527</sup>).

---

zugleich den absoluten Gott in seinem Weltbezug allein mit der Güte identifizieren; dennoch führen sie gewisse Erfahrungsformen des ‚Bösen‘ auf Gott zurück, aber als gerechte Strafe für böses Tun (*De libero arbitrio* I 1).

<sup>524</sup> Barth 1957, 418. Barth hält an einer Ambivalenz *des Daseins* fest, wobei aber letztlich das Negative in den größeren, positiven Zweck als „letztes Wort“ Gottes über die Schöpfung aufgehoben ist (443). Wird Gottes Natur recht verstanden, kann sie sich nur in einem ‚unqualifizierten Ja‘ ausdrücken, ist Schöpfung „Wohltat“ (377).

<sup>525</sup> Ebd., 436.

<sup>526</sup> Ebd., 437.440.

<sup>527</sup> So sagt es auch Anselm z.B. in CDH II 9.13 sowie in EIV. In dem Sinn ist „der eingeborene Sohn des Vaters“ *Christus* nur „von Beginn seines menschlichen Daseins an“, was zudem erst „schrittweise kundgetan wird“ (KKK 486).

Jedoch hat auch so der Sohn ‚von Anbeginn an‘ Anteil am göttlichen Vorwissen, das in christlichem Verständnis Vorsehung ist, also nicht nur den Sündenfall vorherweiß, sondern bereits den göttlichen Heilsplan in Kraft gesetzt hat. Der göttliche Heilswille, der wesentlich christo-logisch ist (vgl. 1 Joh 3,5; 4,9; Joh 3,16 u.a.), drückt sich schon im Wort aus, das Sein schafft, und garantiert zugleich einstige Erfüllung<sup>528</sup> und bleibt als Seins- und Werden-prinzip der Welt stets gegenwärtig. Das „menschgewordene Wort“, Christus, hat alles „als Gott zusammen mit dem Vater und dem Heiligen Geist zu unserem Heil beschlossen“<sup>529</sup>.

Trinitäts- und Schöpfungslehre sind aus christlicher Sicht verbunden, weil die Schöpfung aus Liebe Ergebnis der inneren Beziehungswirklichkeit Gottes ist, aus Kommunion und Kommunikation entsteht. Gegenüber Anselms instrumentaler Erklärung von Inkarnation und Trinität im Blick auf die Erlösung des Menschen ist festzuhalten, dass Trinität zunächst die Wirklichkeit Gottes ist, sodass alles, was er tut, trinitarischer Akt ist: das Mit-teilen von Sein in der Schöpfung und die Wiederherstellung der Schöpfung oder Erlösung. Geschaffen aber hat Gott von Anfang an „aus Liebe und auf Liebe hin“. „So ist Trinitätslehre die Auslegung des Satzes: Gott ist die Liebe“ (vgl. 1 Joh 4,8.16), und zwar „nicht nur ‚für uns‘, sondern auch ‚in sich“<sup>530</sup>.

Der Sohn jedenfalls antizipiert in seiner Vor- und Überzeitlichkeit sein Einssein mit Jesus Christus, der schließlich, in der Auferstehung, vollends in die Göttlichkeit der Dreifaltigkeit aufgenommen wird<sup>531</sup>. So ist eine strikte, ‚zeitliche‘ Trennung zwischen Sohn und Christus, zwischen Wort Gottes und seiner Menschwerdung als Erlöser unergiebig und wird auch von den biblischen Autoren nicht durchgehalten, und zwar gerade im Kontext der Heilsökonomie, weil die Erlösung von Gott vorhergeplant war: der Heilsplan ist „eine Gnade, die uns schon vor ewigen Zeiten [...] geschenkt wurde“ (2 Tim 1,9). Aber nicht nur die Inkarnation, die Fleischwerdung des Worts und Sendung des Sohns, hat von Anbeginn an die Rettung der Welt zum Zweck (1 Joh 4,14 u.a.), sondern auch die Rolle *Jesu*: „Er war schon vor der Erschaffung der Welt dazu ausersehen“ (1 Petr 1, 20). Deswegen ist die zentrale Stelle zur Schöpfung der Welt in Christus – Kol 1,16 – Teil eines „Lobliedes auf Christus“ als „Ebenbild Gottes“, das den Sohn mit Jesus Christus identifiziert<sup>532</sup>, und er selbst spricht von seiner – auf Adam, Sündenfall und Schöpfung zu erweiternde – Vor- und Überzeitlichkeit zum alten Bund: „Noch ehe Abraham wurde, bin ich“ (Joh 8,58).

---

<sup>528</sup> Denn bei Gott wird Wille notwendig wirklich, sein machendes (schaffendes) Wort verwirklicht seinen Willen.

<sup>529</sup> KKK 475 (vgl. DH 556-559).

<sup>530</sup> Greshake 1997, 225.187f. Dass Gott aus Liebe schafft (und er damit Relationalität sowohl ausdrückt wie konstituiert), ist als solches natürlich auch Anselm bewusst (M 48).

<sup>531</sup> Unsere theologische Skizze folgt beispielhaft KKK 648. Auch aufgrund dieser Überzeitlichkeit ist die Frage nach dem Wann der Ankunft Christi verfehlt; die stete Gegenwart Jesu geht über eine bloß zeitliche Aussage hinaus (Joh 6,25).

<sup>532</sup> Zur Schöpfung durch Gott und in Christus s.a. 1 Kor 8,6; dazu Conzelmann 1981, 179f.: Gott wird als Ursprung und Ziel der Schöpfung definiert, Jesus Christus ist Offenbarer und Mittler; „seine Präexistenz ist also vorausgesetzt“. Zur biblischen Identität von Logos und Christus und zur Vorzeitlichkeit Jesu Christi, die zur „Rechtfertigung der Schöpfung“ wird, s.a. Barth 1957, 57-59.



Im Sinn der Selbsterkenntnis des Glaubens ist stets aufs Neue erinnerungswürdig, dass die Rettung der Welt in der Auferstehung Jesu gipfelt, im „Sieg über Sünde und Tod“<sup>533</sup>, die Auferstehung, nicht der Kreuzestod, ist Zentralinhalt der christlichen Frohbotschaft (freilich eingebettet in die mit dem ‚Inkarnations-Ereignis‘ beginnende Gesamtsendung Christi), auch wenn im Kreuz als Symbol der Selbsthingabe der Tod Jesu zum Kerngegenstand christlicher Selbst-Darstellung vor allem in den westlichen Kirchen geworden ist<sup>534</sup>. Die Auferstehung aber ist Werk der Dreifaltigkeit. Der biblische Jesus unterstreicht dies und nimmt auch dabei die göttliche Autorität und Sohnschaft in Anspruch, die ihm als Christus, dem zeitlich-überzeitlichen, transzendent-immanenten Menschen-Sohn zukommt: „Ich gebe mein Leben hin, um es wieder zu nehmen [...] Ich habe Macht, es hinzugeben, und Macht, es wieder zu nehmen“ (Joh 10,17f.). In der Auferstehung wird nicht nur die Sendung Jesu, sondern die ganze Heilsökonomie, die mit der Schöpfung begann, „vollendet“<sup>535</sup>. In dieser Heilsökonomie aber hat Gott die Menschen „im Voraus dazu bestimmt, seine Söhne zu werden durch Jesus Christus“ (Eph 1,5) und „am Wesen des Sohnes teilzuhaben“ (Röm 8,15).

So also ist Christus nach Kol 1,15-17 „der Erstgeborene der ganzen Schöpfung. Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten; alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand“<sup>536</sup>. Diese Sätze wurden ins Glaubensbekenntnis von Nizäa und Konstantinopel übernommen, zwar verteilt auf Vater und Sohn; im zweiten Teil des „Großen Glaubensbekenntnisses“, dem Bekenntnis zu „Gottes eingeborenem Sohn“ und „Herrn Jesus Christus“, „aus dem Vater geboren vor aller Zeit“, bleibt aber der Satz zentral: „durch ihn ist alles geschaffen“<sup>537</sup>. Dass schließlich die Erlösung nicht vom Menschen zu leisten ist oder erhandelt werden kann, als Gegenstand einer Lohngerechtigkeit, sondern immer schon in der unbedingten Liebe und Gnade von Gott geschenkt ist, ist ein Zentralthema der Verkündigung Jesu, das in wichtigen

<sup>533</sup> Dies ist die zentrale Wahrheit der Urgemeinde (Biser 1997, 195).

<sup>534</sup> Den Gang zu dieser Erkenntnis beschreibt eindrücklich A. Haushofers Gedicht „Qui resurrexit“ aus den *Moabiter Sonetten*, das über Matthias Grünewalds Darstellung der Auferstehung Christi am Isenheimer Altar reflektiert. Haushofer hält dies für die „einzig angemessene Darstellung“, im „Glanz der Auferstehung, nicht gekreuzigt und dornengekrönt, nicht Weltenrichter, zornig und erhaben“. – Eine ähnliche, auch darstellerisch wirksam werdende Betonungsverschiebung in der Beschreibung der Rolle Christi ermöglicht die Pantokrator-Ikonographie der Ostkirchen (dazu Feldmeier 1997, Uthemann 2005, 346-350).

<sup>535</sup> Vgl. KKK 653 mit Verweis auf Apg 13,32f., wo die Auferweckung mit der Zeugung des Sohns gleichgesetzt wird. – Die ‚Vollendung des Opfers Jesu‘, die „am Kreuz“ erfolgte (KKK 616f.), darf nicht, wie bereits in Teil I gesehen, mit dieser weiteren ‚Vollendung‘ seiner gesamten Sendung und Hingabe verwechselt werden; wenn die Inkarnation als Opfer verstanden werden soll (also als göttliche Hingabe), so besteht dieses nicht allein im Tod, sondern in der Sendung als solcher.

<sup>536</sup> Hier findet auch der Gedanke der *conservatio creationis* Eingang in die christologische Deutung der Schöpfung. – Zur Schöpfung in Christus vgl. mit weiteren Belegstellen ausführlich Barth 1957, 54ff.

<sup>537</sup> Zur nizäischen Christologie vgl. Hünemann 1997, 128ff.401f. Teilhard de Chardin hat von diesen Gedanken her seine christozentrische *Kosmologie* entwickelt (v.a. in *Le Phénomène Humain* und *L'Avenir de l'Homme*).

Gleichnissen (Arbeiter im Weinberg, Verlorener Sohn) illustriert wird, auf die noch einzugehen sein wird.

Zusammenfassend: in gewisser Weise ist die Welt bereits als ‚erlöst‘, als in Gott geborgen, geschaffen; zwar ist Erlösung in ihr noch nicht – mit Begriffen der aristotelisch-scholastischen Metaphysik zu reden – aktual, aber *Realmöglichkeit*, Gegenstand und Ziel einer sich vollziehenden Entwicklung von einem – darin wirklich werdenden – ‚realen Potenzial‘ (die sich allerdings nicht allein aus sich, sondern im von Beginn an im Sein gegenwärtigen Gnadenwirken Gottes vollzieht, das das Sein heiligt und vollendet<sup>538</sup>). Dass die Schrift diese Absicht Gottes zur Vervollkommenung des Menschen bekundet, ist auch Anselm bewusst und steht im Hintergrund seiner Überlegungen (CDH I 3, II 15 u.a.). Fraglich ist aber, ob der Ab- und Umweg über das Gerechtigkeits-Prozessgeschehen der Erlösung, dessen Bild er zeichnen zu müssen meint, Gott wirklich angemessen ist, zumal er, wie gesehen, auch philosophisch nicht nötig ist. Damit fallen viele der in Teil I skizzierten Probleme weg. Zu lösen ist Anselms Frage nach der Beziehung zwischen Gott und Welt/Mensch, wenn, vertrauensvoll *theo*-logisch, der Gedanke der *absoluten Bedingungslosigkeit* der göttlichen Liebe konsequent ernstgenommen wird. Das erfüllt sich im Kern der Botschaft Jesu, und es ergibt sich daraus, was auch das Christentum verkündet: die Heilsgeschichte beginnt mit der Schöpfung und führt zur Erlösung und einstigen Wiederannahme durch Gott.

4. So ist die *Logik des Christentums* vollendet. Oder: im Christentum erfüllt sich der Anspruch an eine ‚vernünftige‘ Religion: Der Gedanke des Schöpfergottes, hier im Motiv der Schöpfung in Christus aufgenommen, ist Ausdruck des philosophischen Gottesbegriffs des notwendigen, unbedingten, allumfassenden, absoluten Seins – dem aber entspricht in logischer Einzigartigkeit das christliche Gottesbild des unbedingt, all-liebenden Gottes, den Jesus erneuert zugesagt hat, nachdem sich sein Ur-Liebes-Bund der Schöpfung zuvor schon im sogenannten „ersten Bund“ Israels manifestiert hatte. Und in Jesu Nachfolge sind Christen berufen, „ohne alle Furcht“, in absoluter „Freude“ die „befreiende“ Botschaft (vgl. Mk 5,33-36; Mt 13,44; Gal 5,1) in alle Welt hinauszutragen, die die bedingungslose Erlösung aller Menschen verkündet. Im christlichen Gottesbild eröffnet sich die Chance, die in den Weltreligionen vorherrschende Ambivalenz Gottes zu durchbrechen. Obwohl die Vorstellung auch in der historischen Realität christlicher Theologien virulent ist,

---

<sup>538</sup> Zum aristotelischen Begriff der Realmöglichkeit Göbel 2007, 401ff. Es ergibt sich aber auch eine Konsequenz für das diesseitige Sein von Welt und Mensch, das sich weiter entwickeln muss und *darf* (vgl. Greshake 1997, 363ff.). Auf die ethische Konsequenz des alten Gedankens, den Biser 1995 in seiner „Modalanthropologie“ des Menschen als „ungegelöstes Versprechen“ neu fasst, ist in Kap. 4 zurückzukommen. Auch die Theodizeefrage ist (etwa bei Irenäus, Leibniz, Hick) ähnlich angegangen worden: das Böse ist nicht nur als nötiger Nebeneffekt, sondern als instrumental in der Hervorbringung des Guten gesehen worden, die Welt als Entwicklungsgrund der Freiheit zur Perfektion, die das Böse zum Guten hin überwinden kann (z.B. Hick 1996, 134ff.). Schließlich können wir von hier auf Barths Bundestheologie zurückblicken und den Bezug auf das Gutsein der Schöpfung: angesichts des faktisch Schlechten der Welt könnte das Gutsein nur als Möglichkeit zu verstehen sein – aber als im aristotelischen Sinn *reale*, bereits auf Verwirklichung angelegte Möglichkeit, die theologisch im „Gnadenwerk Christi, um dessentwillen Schöpfung ist“ (Barth 1957, 423), wirklich wird.

gilt es, mit Jesus selbst wieder zu erkennen, dass die Allmacht Gottes nicht *Droh-* und Strafmacht ist, sondern *Frohbotschaft* bloßer Liebe<sup>539</sup>.

Wird diese Botschaft recht verstanden, erfüllt sich somit im Christentum der in Teil I in Aussicht gestellte neue Zusammenhang von Gerechtigkeit, Allmacht und Liebe, d.h. Allmacht *aus Liebe*. Die Gerechtigkeit Gottes ist, wie etwa Paulus – in der expliziten Unterscheidung von „göttlicher“ und „menschlicher Gerechtigkeit“ (Röm 3,21ff.; Gal 3,6ff.) – nicht müde wird zu versichern, Rechtfertigung als Gerechtmachen (vgl. nlat. *justi-ficare*). Der Allmächtige ist aktives Prinzip, er *macht* alle gerecht, er macht alles für und aus seinem Liebes-Wesen: darin sind die Gottesbestimmungen von Allmacht und Liebe keine paradoxe Konvergenz von Gegensätzen (wie sie es bleiben müssen, wenn Allmacht nur als ‚absolute‘ Größe begriffen wird), sondern tiefe Einheit, die im Sein, in Christus und an den Menschen real wird. Die Gerechtigkeit des christlichen Gottes ist nicht erbarmungsloses Aufrechnen und Fehlerzählen, Forderung einer juridischen Satisfaktion menschlicher Genugtuung, die manch mittelalterlich-allzumenschliche Theologie so sehr betont, obgleich auch Anselm erkennt, dass Gott allein derart ‚genug tun‘ kann, dass Unrecht recht und Unheil heil und ‚wieder gut gemacht‘ werde. ‚Recht fertigt‘ hier Gott, nicht der Mensch. Die christliche Gotteserkenntnis steht vor allen Verdrehungen des Allmächtigen in den Allfordernden. Das Auge Gottes, Omnioptik und Omnipräsenz, ist Bild einer Allmacht, die nicht drohend alles erblickt und erdrückt, sondern liebend, geduldig, barmherzig, gnädig, mitleidend und mitseidend bis in den Tod und darüber hinaus ist, auch wenn sie alles sieht und alles kann, v.a. aber *alles macht*, um uns ‚gerecht zu machen‘ und der Sühne ‚genug zu tun‘.<sup>540</sup>

Die Konsequenzen der Einsicht, dass Gott den Menschen *unbedingt* liebt, sind weitreichend: dann können auch Sühne und Moral keine *Bedingung* der Rettung sein; auch die soteriologische Erfordernis eines bestimmten religiösen Bekenntnisses steht von Grund auf in Frage. Vielmehr stellt sich bibeltheologisch, aus dem Liebesbegriff, wie philosophisch, aus der Exegese des Unbedingtheitsbegriffs als

<sup>539</sup> Nach Paulus sollen Christen „Freudenboten“ sein (Röm 10,15, vgl. Jes 52,7); aber nicht erst im Gedenken der Erlösungstat Jesu stellt sich Freude ein: Jesus selbst predigt explizit Lebensfreude und fordert zur Fröhlichkeit auf, z.B. am Ende des Gleichnisses vom verlorenen Sohn (Lk 15,32). Zur Furchtlosigkeit der Glaubenden s.a. Bornkamm 1980, 75ff.

<sup>540</sup> Zum Motiv des göttlichen Auges in seiner Doppeldeutigkeit, von Thomas über Cusanus bis Nietzsche, vgl. Göbel 2001; zur näheren Bestimmung des Allmachtsgedankens Werbick 2007, 385ff., der u.a. die Auffassung zurückweist, dass noch die Gnade Gottes Allmachtbeweis sei und damit wahrer Liebe entgegenstünde, indem er sie aus Liebe als Beziehungswirklichkeit ableitet (399), und Kierkegaards Beobachtung in Erinnerung ruft, dass Allmacht keine formale Bestimmung sei, sondern Macht zu etwas ist, hier zur Freisetzung des Menschen zur eigenen Freiheit (407). Zum Ausbau dieses Ansatzes nimmt Werbick Bezug auf die Theodizeefrage sowie Elemente der in Teil I skizzierten gnadentheologischen Neuinterpretationen Anselms. Explizit benutzt er Anselms Unüberbietbarkeitsformel, um die Allmacht Gottes auszusagen, die nicht nur das Böse zulässt, sondern Freiheit des Menschen will, ohne sich damit selbst einzuschränken: „So ruft er die Menschen in die Freiheit hinein, sich ihrer Zukunft in der Leben vollendenden Gemeinschaft mit ihrem Gott zu öffnen und ihr Leben auf diese Zukunft hin zu leben: als das heilvolle Gegenwärtigwerden dieser Zukunft. Das ist die Macht, über die hinaus eine größere, *bessere* Macht gar nicht gedacht werden kann: ‚Allmacht‘, die größer und besser ist als alles, was nach der Logik der Selbstdurchsetzung – nach der Logik der Mächte, die über die Menschen Macht haben – je gedacht werden könnte“ (ebd.).

Attribut von Gott (und seiner Liebe), die Aufgabe eines ökumenischen Denkens im weitesten Sinn: aus dem allumfassenden Wesen Gottes und seines Verhältnisses zur Welt selbst. Unbedingte Liebe kann nur unbedingte Ökumene zur Konsequenz haben.

Freilich gilt das nur, wenn die unbedingte Liebe als Kern des Christentums erkannt wird. Noch heute sind viele von einer exklusiven Heilsgarantie überzeugt oder leben nach dem Bild des Straf- und Drohgottes, den Fundamentalisten auch politisch vereinnahmen. Die Liebesbotschaft wurde in der Geschichte der Kirchen immer wieder verdunkelt (allerdings auch immer wieder neu zum Leuchten gebracht). Doch schon aus den biblischen Schriften ergeben sich Inkonsistenzen und mögliche Einwände. Bevor wir also in Kap. 4 den Konsequenzen der dargestellten Logik des Christentums weiter folgen können, müssen zumindest skizzenhaft exegetische Probleme umrissen werden, um die hier vorgeschlagene Sicht des Christentums in Grundzügen und anhand ausgewählter Beispiele abzusichern. *Hier* könnte zugleich unsere Suche nach seiner Logik zu einem hermeneutisch-exegetischen Prinzip werden, sodass nicht nur die unbedingte Gottesliebe theologisch ist (womit das Christentum auf einzigartige Weise philosophische Logik erhält, weil seine Botschaft dem unbedingten Schöpfer-Sein entspricht), sondern dass auch, aufgrund dieser Logik, aus ‚philosophischer‘ Sicht, nur die unbedingte Gottesliebe der wahre Kern der (christlichen) Religion sein kann. Mithin ergäbe sich aus theo-logischer Konsequenz die Forderung nach einer solchen Religion, auch wenn das Christentum nicht (oder anders) wäre. Doch auch bibelexegetisch besteht die Möglichkeit, etwaige Einwände zu entkräften.

### **3.4 Skizze exegetischer Probleme und ihrer Auflösung**

Gegen die Bedingungslosigkeit der Liebe und die darin implizierte Aufhebung des Religion-Moral-Gefüges könnte sprechen, dass auch in den Schriften des NT selbst von Heilsexklusivität die Rede zu sein scheint; dass Jesus vielfach eine Konditionalsprache verwendet, oft in der Form: „Wer (nicht) x tut, der wird (nicht)...“; dass Gericht, Auswahl, Hölle, Moralbegriffe eine Rolle zu spielen scheinen. Der Umgang damit ist sicher problematisch; es gibt aber verschiedene Ansätze, die ein fundamentalistisches oder fideistisches Buchstabenverständnis der biblischen Texte überwinden. Erklärungsbedürftig sind vor allem die Stellen, an denen auch Jesus moralisch zu drohen scheint.

#### ***3.4.1 Ansätze zur Neuinterpretation fraglicher Bibelstellen***

Mit solchen Stellen ist auf verschiedene Weise umzugehen; besonderer Bedeutung kommt dabei der angemessenen theologischen Interpretation zu. *Dass* die biblischen Texte der Interpretation offen stehen, ihre Sprache zeitbedingt ist, sie verschiedenen literarischen Genres und deren Funktionen zugehören, damit oft nicht wörtlich zu nehmen sind, akzeptiert inzwischen jede exegetisch seriöse Theologie. Die ‚allegorische‘ Interpretation der Bibel, die durch Ambrosius schon Augustinus die Augen für die Lösung zahlreicher theologischer Ungereimtheiten und Missver-

ständnisse öffnete<sup>541</sup>, gehört inzwischen zum Grundzeug jedes Einführungskurses in die biblische Theologie. Allerdings verschließen sich nicht nur einige evangelikale und fundamentalistische Gruppierungen solcher Seriosität; es herrscht vielerorts Unwissenheit unter den Gläubigen, eine „religious illiteracy“<sup>542</sup>, die sie leicht zum Opfer solcher Gruppen macht. Solcher Unbildung entgegenzuwirken, ist bedeutende Aufgabe der Theologie. Zugleich streiten aber theologische Schulen um Ausmaß und Grenzen der Interpretation biblischer Texte<sup>543</sup>. Hier seien deshalb nur beispielhaft einige Ansätze skizziert, die in der – protestantischen wie katholischen – Mainstreamtheologie weitgehend akzeptiert sind und in unserem Zusammenhang besondere Bedeutung haben.

1. Viele der fraglichen Passagen sind wohl mehr von *Menschlichkeit* als von *Göttlichkeit* geprägt. Archaisierend fallen die *Autoren biblischer Schriften* immer wieder auf vorchristliche Gottesverständnisse zurück und tragen die eigenen moralischen Horizonte in ihre Erzählungen vom Leben Jesu. Missverständnisse der unbedingten Liebe bestimmen schon die Frühphase des Christentums, sodass etwa die nachösterliche Gemeinde auf die Rückkehr Christi als Retter und Richter wartet und somit, aus allzumenschlichen Gründen, aus Angst, Abgrenzung, Hoffnung auf Lohn und Triumph, wieder eine Ambivalenz ins Gottesbild bringt<sup>544</sup>. Demgegenüber hat man sich um eine ‚Reinigung‘ der Evangelientexte bemüht, um zu einem möglichst authentischen, entmythisierten Jesus- und Gottes-Bild zu gelangen<sup>545</sup>. Zwischen dem, was Jesus selbst lehrte und dem, „was seine Jünger von ihm gesagt haben“, trennen schon Reimarus und Lessing<sup>546</sup> und später die „Leben-Jesu-Forschung“ in ihrer ganzen, oft kontroversen Vielschichtigkeit<sup>547</sup>. Zu nennen ist aber auch die *Kritik* am Christentum, die exegetische Qualität haben kann, wenn sie den Glauben, in Lebensform und Lehre, an jesuanischer Gottesliebe und Theo-Logik misst und dabei Leistungsglauben und andere Abformen des Christlichen bloßstellt, die eher magischem Aber-glauben entsprechen. Solche Kritik wurde bereits zur Zeit der

<sup>541</sup> Vgl. *Confessiones* V 24.

<sup>542</sup> Nach Prothero 2007, 21ff. besteht das Problem darin, dass dies in einem sich so religiös präsentierenden Land wie den USA ein Massenphänomen ist. Fatal wird das besonders, wenn der Geist des Evangeliums aus Unwissen ins Angstmachende verdreht und somit eine wirklich humane Gesellschaft verhindert wird, die nur ohne Angst (vor Staat, Gesetz, Gott) entstehen kann (dazu Murray 1960).

<sup>543</sup> Zur Position des katholischen Lehramts vgl. nur FR 55. Demgegenüber halten gerade evangelikale Gruppen an einer wörtlichen Interpretation auch symbolischer Erzählungen wie der Schöpfungsgeschichte fest, um nicht auch andere Passagen (v.a. zur Morallehre) aufgeben zu müssen (etwa Ham 1987, 10ff.).

<sup>544</sup> Vgl. Biser 1997, 68 mit Vögtle 1994. Auch der Streit um die Heidenmission belegt dies (ApG 15,1ff.). – In späterer Zeit spielen einerseits sicher auch die Sorge um moralische Leitlinien der Gläubigen, also eine Sozialfunktion der Kirche, eine Rolle in der Kanonisierung und Auslegung biblischer Schriften, andererseits aber auch das Bemühen um Machtkonsolidierung; dazu Dassmann 1996, 53ff.

<sup>545</sup> Vgl. z.B. Perrin 1967 und, im Blick auf Missverständnisse um den Tod Jesu, Vogler 1988.

<sup>546</sup> Nach Hünemann 1997, 9 und 151ff., der Bauer, Harnack, Bultmann und die zeitgenössische Diskussion um die „Übermalung des Jesuereignisses“ referiert.

<sup>547</sup> Z.B. Strauss 1835-6, Schweitzer 1906. Überblicke bei Baumotte 1984, Georgi 1990; zur Kritik Heligenthal 1997.

Kirchenväter vorgebracht (ihr widmen sich die Apologeten); auch Anselms Theologie und bestimmte Formen des Volksglaubens sind bis in Neuzeit und Gegenwart ihr Gegenstand. Hier seien beispielhaft nur die Bemühungen um ein rationales Bibelverständnis bei Jefferson genannt<sup>548</sup> sowie Nietzsches „Fluch auf das Christentum“ (*Der Antichrist*). Zwar überzieht Nietzsche das Christentum mit beißender Polemik, er stellt aber auch Person und Liebesbotschaft Jesu einem späteren Moralismus gegenüber, den er auf Paulus und den Einfluss der „décadence“ des Griechentums zurückführt und als „dysangelisch“ bezeichnet (Nr. 39, 41), um bereits innerhalb der neutestamentlichen Schriften eine Inkongruenz des Christentums mit seinen Wurzeln im Denken Jesu aufzuzeigen. Das eigentliche Evangelium als „Frohbotschaft“ sei frei vom „Schuld- und Strafgedanken“; Seligkeit sei Jesus nicht Verheißung, sondern „bedingungslose Wirklichkeit“ (Nr. 33)<sup>549</sup>.

Dass viele Textstellen auch in den Evangelien nicht ‚authentisch‘ sind, ist inzwischen Gemeinplatz der exegetisch-historischen Bibelforschung<sup>550</sup>. Allerdings gibt es wohl keinen Konsens bezüglich der zweifelsfrei authentischen Passagen. So hat z.B., im Blick auf die für uns relevanten Stellen, Vielhaber nachgewiesen, dass die Jesusworte zu Gottesherrschaft und Reich Gottes sowie jene zu Menschensohn und Weltenrichter unterschiedlichen Überlieferungssträngen zugehören und die Authentizität der letzteren zu bezweifeln ist; andererseits meint Zager aufzeigen zu können, dass zahlreiche andere Stellen mit Gerichtsbezug doch auf Jesus selbst zurückgehen<sup>551</sup>. Vielleicht ist dieser Dissens Beleg dafür, dass ein rein textkritischer oder textarchäologischer Zugang ohne das weitere Kriterium der – als originärer Kern der Botschaft Jesu verstandenen – unbedingten Liebe als hermeneutischer Schlüssel zum Rest der neutestamentlichen Texte nicht ausreicht. Erst von diesem Kern her lassen sich fragliche Stellen als inkonsistent oder unauthentisch bewerten

---

<sup>548</sup> Das Beispiel der ‚Jefferson-Bibel‘ (*The Life and Morals of Jesus of Nazareth*) steht für das Religionsbild der Aufklärung, das viele der Gründerväter der USA teilten; allerdings zeugen die Schwierigkeiten, die sich Jefferson damit einhandelte, auch von der Macht traditioneller Religionsauffassungen zu seiner Zeit. Diese Spannung spiegelt sich noch heute in der Rolle der Religion in den USA: der Trennung von Staat und Kirche und betonten Religionsfreiheit stehen Macht und Einfluss privater religiöser Institutionen gegenüber.

<sup>549</sup> So wird Nietzsche gleichsam zum ‚Exegeten‘; Biser greift in diesem positiven Sinn, zur Rückbesinnung auf das eigentlich Christliche, immer wieder auf Nietzsches Kritik zurück (s.a. Biser 1982).

<sup>550</sup> Hinweise dazu geben auch Nocke 2005 und Biser 1997, 89-162, v.a. zur Abgrenzung von Fehldeutungen wie dem moralischen Missverständnis und der „asketischen Umgestaltung der ursprünglichen Jesusbotschaft“, die in einem „dualistischen Welt- und Gottesbild“ gründet (93 mit Verweis auf Mt 19,12). Ein solches Christentum trägt zuweilen „selbstquälerische Züge“ (104) und geht u.a. auf das paulinische Verständnis einer ‚wettkämpferischen‘ Selbstdisziplin zurück (dazu auch Poplutz 2004); weitere Hinweise in Bisers Rückgang „vom Christentum zu Christus“ (167), besonders wo die eigentliche „Lebensleistung“ Christi identifiziert wird (207-254), nach der Leitfrage von Berger 1995: „Wer war Jesus wirklich?“.

<sup>551</sup> Vielhaber 2002, Zager 1996; s.a. Reiser 1990 und Kreplin 2001, bes. 83ff. – Auch das II. Vatikanum erkennt in *Dei Verbum* 8ff. an, dass die Moralvorstellungen der Evangelien oft menschliche Ursprünge haben, fügt aber hinzu, dass diese ohne das Wirken des Heiligen Geistes nicht hätten kanonisch werden können – und qualifiziert Moral zugleich als Ausdruck der Liebe Gottes zu den Menschen (vgl. z.B. *Gaudium et Spes* 16).

oder aber neu interpretieren, falls an ihnen festgehalten werden soll<sup>552</sup>. Die erste, radikalste Form des Umgangs mit Bibelstellen, die im Widerspruch zur Botschaft von der unbedingten Liebe stehen, besteht jedenfalls darin, sich dieser Passagen einfach zu entledigen, indem sie als ‚nicht echt‘ (d.h. nicht jesuanisch), als spätere Additionen angesehen werden.

2. In einigen Fällen scheint offenbar auch *Jesu Menschlichkeit* und emotionale Ambivalenz durch, etwa in Momenten des Zorns oder auch der Verzagtheit (z.B. Lk 22,42). Jesus ist durchaus eine ‚schwierige‘ Persönlichkeit, der seinen Jüngern etwas zumutet. Er schreckt nicht vor Abgrenzungen, provokativer Schärfe und Polemik, Unbequemlichkeiten und Mahnungen zu Eifer und Einsatz für die Sache Gottes und der Liebe zurück. Das aber ist vor allem sprachliches Mittel. Die Sprache Jesu wird dadurch zum Teil hart und drastisch und bedient sich traditioneller Bilder, die zuweilen den Gott der bedingungslosen Liebe zu konterkarieren scheinen (z.B. Lk 11,23)<sup>553</sup>. Solcher Sprache bedienen sich auch die Apostel, z.B. mit Bezug auf alttestamentliche Vorstellungen vom „Zorn Gottes“, wenn sie Unglauben und Unmenschlichkeit illustrieren wollen (z.B. Eph 2,1-3; vgl. Ps 78,21f.). Darüber hinaus weist Biser mit Blick auf die Sprache Jesu darauf hin, dass er „großer Realist“ sei, für den es „kein Oben ohne ein kontrastierendes Unten [...], kein Licht ohne Finsternis“ gibt; und sein Reden in Antithesen entspricht den Erwartungen seines Umfelds. Jedoch verzichtet Jesus genau dann auf jeglichen Kontrast (oft zum Anstoß seiner Zuhörer, die anderes erwarten), wenn es um den Kern seiner Botschaft geht: die Erfüllung der unbedingten göttlichen Gnade, die sich in ihm selbst vollzieht<sup>554</sup>. Schließlich bedeutet noch der Entwurf eines sprachlichen Feind- und Mahnbilds wie im Typus des ‚scheinheiligen Pharisäers‘ (Lk 16,14f.) nicht, dass real existierende Personen, die diesem Bild entsprächen, nicht vom Gott der unbedingten Liebe gerettet würden, der sich gerade so in Jesu Verkündigung immer wieder als ‚Gott der Sünder‘ erweist.

Weitere Deutungen sind möglich, mit denen zumindest sprachlich an Moralformeln und Drohgebärden in Evangelium und Tradition festgehalten werden kann, wenn diese neu ausgelegt werden:

3. So kann es sich an vielen Stellen um eine prophetisch-*hypothetische* Rede handeln, die eine mögliche Welt ohne das Kommen des Gottessohns und ohne göttliche Liebe zum Inhalt hat, als Aussage darüber, was *wäre*, wenn Gott nicht der Liebende

---

<sup>552</sup> Einen solchen Ansatz im Kontext der Sprache von Erlösung durch Leiden und Sühnetod bietet Werbick 2000, 507ff.

<sup>553</sup> So etwa Nocke 2005, 219, Biser 1997, 290 und grundsätzlich Bachl 1994. Das Anliegen, die ‚Schwierigkeit‘ Jesu nicht einfach wegzudiskutieren, ihn zu weich zu zeichnen, führt zur Kritik an Darstellungen wie Schillebeeckx 1975 oder auch Alt 1989, die u.a. einseitig den frohmachenden Umgang Jesu oder seine Rolle als Freund und Bruder hervorheben (und darüber auch Gefahr laufen, das Göttliche in ihm zu vernachlässigen). Doch ist zu beachten, dass *von Jesu Botschaft selbst* her zwar nicht nur Jesus als Freund, aber Gott als liebender Vater wesentlicher Bezugspunkt der Christen ist. So kommt etwa Hünemann 1997, 369ff. zu einem ‚christologischen Freundbegriff‘, nach dem Jesus von Gott her seine (Mit-)Menschlichkeit entfalten kann und in dem es kaum möglich ist, von Gottes Liebe „allzu harmlos“ zu sprechen (Werbick 2000, 514).

<sup>554</sup> Biser 1997, 152ff. mit Bezug auf Lk 4,18ff.

wäre. Zugleich wird damit anderen Gottesvorstellungen, die mitunter auch unter den Jüngern selbst verbreitet sind, eine Absage erteilt. So wollen gerade die Gerichtsgleichnisse und Höllenworte Jesu „nichts anderes als den Menschen den Spiegel vorhalten und sagen: So wie ihr euch Gott vorstellt, ist die letzte Konsequenz: ein Gott, der nicht vergibt, sondern vergilt; der nicht sich versöhnt, sondern rächt, der würde euch in die Hölle verdammen. Aber das ist nicht mein himmlischer Vater, das ist eure Projektion. Und darum verhält sich der Gott Jesu beim Gericht anders, als es das Gleichnis von den bösen Winzern nahelegt“<sup>555</sup>. Die Hoffnung auf das Jenseits richtet sich nicht so sehr auf eine Umkehrung aller irdisch-menschlichen Ordnung, sondern auf ihre tatsächliche Aufhebung. Die Gleichnisrede von Verstoßenen, von untreuen oder unfähigen „Verwaltern“, „törichten Jungfrauen“ und „schlechten Knechten“, die die Ankunft des Herrn verschlafen, und Menschen, die nicht ins Himmelreich kommen, weil sie reich sind und eher „ein Kamel durch ein Nadelöhr“ geht (Mt 25,1ff.; Mk 10,17ff.; Lk 12,35ff. etc.), sind dafür Bildrede, dass im irdischen Dasein die Möglichkeit der Gottesferne besteht und dass sie auch metaphysisch bestünde – dass sie aber im Licht der faktischen Liebe Gottes nichtig wird. Ganz ähnlich können moderne Theologen am Begriff oder einer Wirklichkeit von Hölle (vgl. Mt 5,22.29; 13,42.50; 18,9; 22,13; 25,30 etc.) festhalten, diese aber als ‚leer‘ verstehen<sup>556</sup>. Eine andere Interpretation der Hölle korrespondiert mit dem *Mahncharakter* der Reden Jesu: danach ist sie Metapher und theologische Aussage über die Jetztexistenz des Einzelnen (in ‚Gottferne‘) und „Ruf zur Entscheidung“, wobei bei Jesus genau offen bleibt, ob die *Möglichkeit* ewiger Gottferne tatsächlich bei Menschen *verwirklicht* wird<sup>557</sup>. Gerade im Beispiel vom Reichen und dem Nadelöhr bestätigt sich die Absage an eine mögliche irdische Leistung für die eigene Rettung: sie ist Menschen nicht möglich, aber aufgehoben wird das in die Gewissheit, dass für Gott doch „alles möglich ist“ (Mk 10,27). *Ohne* diesen Gott (wenn also Gott nicht der Liebende wäre) *wäre* eine Welt der Verdammnis und Unvollkommenheit, ohne Rettung und Erlösung. Auch die Endgerichtsparabel des Matthäusevangeliums (25,31–46) ist „offenkundig eine prophetische Parabel“, der es nicht zuvorderst um Drohung geht, sondern die „möglichst verhindern will, was sie imaginiert“<sup>558</sup>.

4. Ähnliches gilt für die Interpretation des *Moralaspekts* der Bibel, die das Extreme und *Paradoxe* in der Figur und Lehre Jesu auf eine Weise betont, die der Einheit von Immanenz und Transzendenz, dem Ganz-Anders-Sein, der Göttlichkeit Jesu durchaus angemessen ist<sup>559</sup>: Jesus stellt zum einen immer wieder höchste morali-

<sup>555</sup> Steinmair-Pösel/Wandinger 2009.

<sup>556</sup> So Rahner nach Schumacher 2008, 214; Küng 1996, 179.

<sup>557</sup> Rahner 1972, 307; s.a. Lang 2009, 115ff.

<sup>558</sup> Werbick 2007, 512.

<sup>559</sup> Hier nach Theißen 1984, 111ff.; vgl. auch Kierkegaards Einschätzung zum Paradox von Gott und Glaube (dazu Göbel 2012, allerdings mit Verweis auf eine Grundverständlichkeit des Göttlichen). Der Grundgedanke, dass das christliche Gottesverständnis, nach dem Gott Mensch wird und am Kreuz stirbt, in aus menschlicher Sicht logisch-unmöglich scheinenden Paradoxien gedacht werden muss, war von Paulus über Tertullian (*De carne Christi* 5,4) und Anselm bis heute immer klar. Theißen wendet dies auf die Moral Jesu an, aber auch Hünemann 1997, 76 stellt fest:



sche Ansprüche. Er unterstreicht, dass er nicht „gekommen ist, um das Gesetz aufzuheben“ (Mt 5,17); zwar betont er die innere Haltung in der Erfüllung des Gesetzes (Mk 7,15 u.a.), verschärft damit aber auch moralische Vorschriften Israels. So macht sich schon schuldig, wer an Aggression, Hass oder Ehebruch nur denkt (Mt 5,21ff.) und wer sich nicht innerlich von Besitz freimacht und in irdischen Sorgen verharret (Mt 6,25ff.). Ähnlich verdammt Jesus religiös-moralische Handlungen aus falschen, äußerlichen Motiven (Mt 6,1ff.). Auch das Gebot der Feindesliebe, das heute meist nur in seiner für-menschlichen Beispielhaftigkeit als unerhörtes Manifest der revolutionären, unbedingten Liebesbotschaft Jesu gesehen wird (Mt 5,43ff.), impliziert eine durchaus als schockierend zu empfindende Distanz zu den gewohnten, natürlich-familiären Bindungen (Lk 14,26)<sup>560</sup>. Zum anderen kann Jesus aber auch in vollkommen neuer Weise – nämlich als Gott – vergeben und ‚gutmachen‘; er durchbricht Traditionen, überschreitet Konventionen, um sozial Minderwertigen und Ausgestoßenen nahe zu sein (Kindern, Zöllnern, Prostituierten, Fremden: Mk 10,14; Mt 21,31; Mt 8,11ff. u.a.). Theißen deutet daher Jesu Predigt primär als „Protest gegen das Selektionsprinzip“ und Befreiung vom Selektionsdruck, der sich in allen Arten sozialen Drucks manifestiere<sup>561</sup>.

Das ist paradox. Doch gerade, wenn nicht versucht wird, den Gegensatz nach einer Seite hin aufzulösen, kann das Göttliche Jesu akzeptiert und erfasst werden: „Wie lässt sich dies Zugleich von Radikalisierung und Relativierung jüdischer Normen (oder von Thoraverschärfung und -entschärfung) verstehen?“<sup>562</sup> Die moralischen Normen Gottes, des ‚unüberbietbar Größten‘ (IQMCN), müssen überhoch sein<sup>563</sup>. Zugleich aber erweist sich darin seine übergroße, unüberbietbare, tatsächlich unbedingte Liebe zu den Menschen, dass er die Unerfüllbarkeit dieser Normen den Menschen nicht anrechnet (bzw. in Christus selbst erfüllt): bei Jesus folgt jedem „Du sollst“ ein „Du darfst“, die Normenverschärfung geht nicht mit der Abwertung jener einher, die Normen nicht einhalten, sondern mit einer „Radikalisierung akzeptierten Verhaltens“<sup>564</sup>. Auch die Naherwartung des Gottesreichs wird im Glaubenden nicht durch sein Ausbleiben erschüttert. Im Gegenteil: „Die gesteigerte Gerichtserwartung schlägt bei Nichterfüllung in Heilsgewissheit um: Gott lässt Gute und Böse weiter existieren; er gibt beiden noch eine Chance. Ebenso schlägt die Verschärfung von Normen bei Unerfüllbarkeit in Normenrelativierung um: vor den unerfüllbaren Normen verschwindet der Unterschied zwischen Guten und Bösen“<sup>565</sup>. Damit ist nicht der Aufhebung der Moral das Wort geredet; Moral bleibt notwendig. Es wird aber der Blick auf die Unzulänglichkeit allzumenschlicher Unterscheidungen gerichtet, in zugleich fürmenschlicher wie theo-

---

Jesu „Verhalten zu den Menschen verbindet radikale Kritik und unbedingte Zuwendung“ und ist darin „paradox“ (84).

<sup>560</sup> Dazu Göbel 2007, 249ff.; so auch Theißen 1984, 146f.

<sup>561</sup> Ebd., 147f.

<sup>562</sup> Ebd., 123f.

<sup>563</sup> Nach Meisinger 1996, 69 fasst gerade Matthäus das Liebesgebot so akzentuiert als Forderung, dass es von einem „Überforderungsbewusstsein“ begleitet wird.

<sup>564</sup> Theißen 1984, 137 mit Bezug auf Bibelstellen zu Zöllnern, Zeloten, Prostituierten im Freundeskreis Jesu.

<sup>565</sup> Ebd., 127.

logischer Absicht. Jesu „Gleichnisse gehen von der vertrauten alltäglichen Welt aus, um zu zeigen: Gott ist ganz anders – deshalb darf sich der Mensch anders verhalten. Die poetischen Gleichnisse wollen unsere Wahrnehmung von Mensch und Gott verändern – also genau das, was bei jenem Umschlag von Gerichts- in Heilsgewissheit, Normverschärfung in Normentschärfung vor sich geht. Sie bewirken einen ‚Umschlag‘ der vertrauten Lebenswelt in eine Transparenz für das Ganz-Andere der göttlichen Wirklichkeit“<sup>566</sup>.

Das einzigartig Neue der Liebesbotschaft Jesu liegt für Theißen in diesem Moralparadox, der Kombination von Normverschärfung und Normentschärfung<sup>567</sup>. Zugrunde liegt dem eine theologische Klärung des Gottesbilds ganz in unserem Sinn. Theißen hält aber daran fest, dass der zweite Schritt, Vergebung und Versöhnung, der göttliche Liebesinsatz Jesu, nicht vom ersten, den höchsten moralischen Forderungen, zu trennen ist. Moral behält ihre herausragende Bedeutung nicht nur als Bedingung von Menschlichkeit und Menschsein, sondern auch als Theologem. Allerdings wird zugleich deutlich gemacht, dass das Verfehlen der moralischen Ansprüche, die an Gott gebunden werden, nicht zur Verdammung führt, also nicht direkt heilsrelevant ist. Darin ist die ‚Unbedingtheit‘ des göttlichen Heils- und Liebesgeschenks gewahrt.<sup>568</sup>

5. Die Neuinterpretation strittiger Stellen, die der Liebesbotschaft zu widersprechen scheinen, kann innerhalb der biblischen Schriften und Begriffe selbst geschehen. Hier ist das Zentrum der Botschaft Jesu, die unbedingte Liebe, in besonderer Weise hermeneutisch-exegetischer Schlüssel zum Neuverständnis und Maßstab der ‚Reinigung‘ der biblischen Schriften selbst, im Dienst der Unterscheidung zwischen christtheologisch mehr oder weniger authentischen Inhalten innerhalb des biblischen Traditionsschatzes.

Biblische Autoren, Kirchenväter und spätere Theologen, aber wohl auch Jesus selbst, waren sich bewusst, dass das ganze Heilsgeschehen zwischen Gott und Mensch erst von ihm her zu begreifen war. Damit sind auch die Schriften des Alten Bundes (neu) zu verstehen. Jesus selbst wird ‚Interpretament‘ (Biser) wie Ausleger

---

<sup>566</sup> Ebd.

<sup>567</sup> Theißen verbindet damit die religionsevolutionäre These, dass Jesu Botschaft so der Universalisierungstendenz des biblischen Glaubens gedient habe, indem sie zugleich „Treue zur jüdischen Identität“ wie „Toleranz gegenüber den Fremden“ befördert habe (141). – Der Gedanke eines Fortschritts der Religionsformen hin zum Christentum als menschlichere, logischere oder dem Menschsein dienlichere Religion – oder zu einer pluralistischen (oft im Christentum selbst entstandenen) Offenheit gegenüber allen Religionen (als Versuche der Annäherung an die objektive Realität Gottes) – findet sich auch andernorts, wird aber in der neuzeitlichen Religionskritik (z.B. bei Feuerbach), oft um den weiteren Gedanken ergänzt, dass Religion zwar notwendige Etappe, letztlich aber zu überwinden sei, um zur vollen Reife des Menschseins zu gelangen.

<sup>568</sup> Und zwar mehr als bei Anselm, obwohl auch dem mit Paulus bewusst ist, dass „wir alle Sünder sind“ (Röm 3,23; 5,12; CDH II 16). Freilich hält auch Theißen 1984, 145 an der „Drohung des Gerichts“ fest; sie beeinträchtigt jedoch nicht die „unbedingte Lebenschance“, für die Jesus steht. Jesus scheint die Gerechtigkeit sogar noch schärfer als die Tradition zu fassen; seine „bessere Gerechtigkeit“ (Mt 5,20) meint aber inhaltlich anderes, nämlich ein „Ganz-sein“ in Gott, das ins Leben abstrahlt (Bornkamm 1980, 95).

der Schrift, die er in sich und seiner Lehre erfüllt weiß<sup>569</sup>. Eine solche Exegese kann auch auf Stellen angewandt werden, die konkret der Lehre von der Unbedingtheit der Gottesliebe entgegenzustehen scheinen; alte Begriffe können beibehalten werden, wenn es gelingt, sie mit Hilfe anderer Stellen aus NT oder AT (oder in der Zusammenschau beider) ‚neu‘ – im Sinn der Lehre Jesu und der Wesenslogik des Christentums – zu definieren. Beispiele dafür werden im Folgenden skizziert.

### 3.4.2 Überlegungen zum Gerichtsgedanken

Unter den für unseren – wesentlich soteriologischen – Kontext zentralen Wörtern, die sich auch im NT finden und die im Licht der Liebesbotschaft neu interpretiert werden müssen, ragt zunächst der, schon mehrfach angesprochene, Begriff des göttlichen *Gerichts* heraus (z.B. in den Gleichnissen von Endzeit und Wiederkunft des Herrn in Mt 25<sup>570</sup>), zusammen mit dem Gedanken einer *Hölle* als ‚Ort‘ ewiger Gottferne. Damit verbunden ist die Forderung nach *Umkehr* auch in den Evangelien und Apostelbriefen. Doch wie ist das mit der *Bedingungslosigkeit* der göttlichen Liebe vereinbar? Wie ist ‚evangelisch‘ von Gericht und Umkehr zu reden? Wie steht es um die Universalität des göttlichen Gnadenversprechens, die so vernunft-einsichtig ist und mithin in eine *Allausöhnungslehre* münden sollte?

1. Wie sich ‚*Gericht*‘ und ‚*Gerechtigkeit*‘ Gottes mit seiner allmächtigen Liebe vereinbaren lassen, ist bereits in Kap. 3.3 im Anschluss an Paulus einsichtig gemacht worden. In Paulus‘ Verkündigung ist aber zu beachten, dass die Missionsarbeit im Kontakt mit der griechisch-römischen Philosophie eine allgemeingültige Fassung der christlichen Lehre nötig machte, wozu Paulus Elemente natürlicher Theologie heranzog. Das hatte nicht nur Auswirkungen auf die Lehre von der Existenz Gottes, sondern auch auf die Verbindung von Religion und Moral: im Gedanken eines natürlichen Sittengesetzes, das christlich als von Gott stammend interpretiert wurde. Den Nichtchristen wird also nicht nur eine natürliche Erkenntnis Gottes, sondern auch moralischer Pflichten zugerechnet. So wird die Stimme des Gewissens mit der Idee des Gottesgerichts verbunden, die dadurch allgemeine Gültigkeit erhält, und zugleich werden praktische Vernunft, Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen bewahrt: das ist Grundidee nicht nur der großen philosophisch-ethischen Systeme, sondern auch des Christentums (z.B. Gal 5,1). Paulus legt im Galaterbrief dar, dass Heiden nicht beschnitten werden müssen; wohl aber haben alle Menschen auf die natürliche Stimme des Gewissens zu hören. Das ist auch Thema in Röm 2,14-16. Luther erläutert in seinem Kommentar (*Vorlesung über den Römerbrief*), auch unter Bezug auf die moralische Autorität nichtchristlicher Philo-

<sup>569</sup> Jesus erklärt seinen Jüngern immer wieder die Schrift und öffnet ihnen noch als Auferstandener „die Augen für das Verständnis der Schrift“ (Lk 24,45); das Neue, das er ihnen verkündet, und zugleich die Erfüllung der Schrift in seiner Person, drücken sich dabei in Worten aus wie: „Wusstet Ihr nicht, dass...?“ oder „Begrift Ihr denn nicht?“ (z.B. Lk 24,25; s.a. Lk 2,49, Joh 13,12 u.a.).

<sup>570</sup> Im Ausgang des Gleichnisses vom Weltgericht in Mt 25,31ff. bieten Steinmair-Pösel/Wandinger 2009 eine Besinnung darauf, was die Begriffe „Himmel-Hölle-Fegfeuer“ sagen wollen und noch heute bedeuten könnten.

sophen (Cicero), wie ethische Selbstverpflichtung als Ausdruck des göttlichen Gesetzes zu verstehen ist. Der Richterspruch Gottes sei nichts anderes als ein Zustimmung und Bekräftigen Gottes zu „deinem Urteil über dich selber [...]. Also verdienst du nach dem Zeugnis deiner eigenen Gedanken und deines Gewissens entweder den Himmel oder die Hölle“. Doch fügt Luther auch hinzu, dass Gott „für uns“ ist, sogar für uns Sünder<sup>571</sup>.

So sehr Freiheit und moralische Autonomie des Menschen philosophisch-theologisches Gut sind, so wenig wird ihre ausschließliche Betonung der unendlichen, unbedingten Liebe und Barmherzigkeit des christlichen Gottes ganz gerecht. Wer meint, zugunsten der Selbstverantwortung des Menschen Gottes Richterrolle zwar umdeuten, aber doch am jenseitigen Moralgericht festhalten zu müssen, indem Gott Zuschauer und Verewiger eines Selbsturteils wird, reduziert ihn auf eine Passivität, die weder seiner Liebe, noch seiner Allmacht, d.h. höchster Aktivität im Sinne der Liebe, gerecht wird. Allenfalls könnte die *Rede* von einem solchen Urteil, wie oben angedeutet, gültig bleiben: als Möglichkeit einer endgültigen Gottferne in Selbstabwendung als Selbsturteil, die aber im Licht der unbegrenzten göttlichen Liebe kaum wirklich werden wird. Auch wenn der Einzelne gefordert sein sollte, das Urteil über sich zu sprechen – also nicht der liebende Gott selbst (oder Christus) beim „Jüngsten Gericht“ das Urteil spricht –, im allüberstahlenden Angesicht des Liebesgottes bzw. in der Anwesenheit Christi, der Liebe ist, wird tatsächlich wohl jeder sich „zum Herrn bekennen“ und „ihn anrufen“ (vgl. Röm 10,12<sup>572</sup>), anstatt ewige Gottferne zu wählen. Eindeutig sagt Jesus im Blick auf das Gericht: „Und ich, wenn ich über die Erde erhöht bin, werde alle zu mir ziehen“ (Joh 12,32). Gerade wenn die von Anselm eingeschlagenen Bahnen einer Theologie des wahrhaft ‚Absoluten‘ und eines Freiheitsbegriffs, der sich weniger aus Alternativen (gut-böse) denn aus einer positiven, in sich selbst gründenden Ausrichtung auf das Gute definiert, konsequent weiter beschritten werden, öffnen sich hier andere Denkwege: dass Gott „Immanuel“ wird, mit und für uns ist, steht jenseits des allzumenschlichen Umkehrschlusses eines Exklusivismus, der andere von seiner Gegenwart und vom Heil ausschließt, und meint Allumfassendheit.

Der Gedanke der Unwiderstehlichkeit der Gnade Gottes ist besonders im Kontext eines modifizierten Lohnmodells der Erlösung, also im Blick auf die freie Wahl eines christlichen und menschlich guten Daseins – und damit des Heils – umstritten; es wird (auch im Kontext der Neuinterpretation Anselms, dem das „*so-la misericordia*“ einer bloßen Unwiderstehlichkeit der Gnade Gottes zu unproblematisch zu sein scheint) eingewandt, dass die Freiheit des Menschen nicht ernst genug genommen werde<sup>573</sup>. Dabei wird allerdings übersehen, dass es hier nicht

---

<sup>571</sup> Luther bezieht sich auf Röm 8,33f. (Übers. Ellwein).

<sup>572</sup> So kann auch diese Stelle, wie bei Paulus, sprachlich ‚Bedingung‘ der Errettung bleiben, aber in jedem Fall eingelöst werden; sie wird real (also erfüllt bzw. aufgehoben) durch Gottes Zuwendung selbst.

<sup>573</sup> Vgl. Anm. 190; s.a. Goebel 2001, 472ff. nach DC III mit DV 12. – Solche Deutungen insistieren auf der „Gerechtigkeit Gottes“ (die sie meist retributiv verstehen, z.B. Schumacher 2008, 218), implizieren zuweilen aber auch, in einem eigentümlich formal, äußerlich, menschlich bleibenden Verständnis von Freiheit und Zwang, dass Gott in der Akzeptanz der freien Entscheidung des Menschen noch Gott selbst gegenüber sogar *Liebe* unter Beweis stelle: er lasse den

mehr um die in ein soteriologisches Verrechnungsmodell eingebundene Entscheidung zur Sittlichkeit (aus eigenem Willen oder unter Mitwirkung der göttlichen Gnade) geht, sondern allein um die universale Rechtfertigung am ‚Ende der Zeiten‘, im Angesicht des Göttlichen beim ‚jüngsten Gericht‘, wo sich Gott kaum noch zu entziehen ist. Im Blick darauf betonen unter anderem auch Thomas und Barth die heilende Liebes-Macht Gottes: zur Annahme der Offenbarung sind wir „gezwungen: nicht durch den Zwang einer uns angetanen Gewalt, aber gezwungen durch die uns zugewendete Liebe Gottes. Der Gewalt könnten wir uns entziehen, der Liebe können wir uns nicht entziehen“<sup>574</sup>. Zwar hält etwa die katholische Kirche daran fest, dass die Möglichkeit der Abkehr – und damit von Verdammung und Hölle – wirklich besteht<sup>575</sup>; dass aber damit die Frage, ob sie je wirklich wird, nicht positiv beantwortet ist, wurde bereits herausgestellt. Schon weil gerade die katholische Lehre die höchste Gewissensautonomie des Einzelnen hervorhebt, die nicht einmal durch göttliches Gesetz übertrumpft wird, sodass kein Fremdurteil über Gesinnung und Moral anderer möglich ist<sup>576</sup>, können sich Menschen nicht anmaßen, Gottes Urteil vorwegzunehmen und daraus ein Moralurteil über andere zu sprechen. Doch auch im Blick auf das einstige Gottesurteil selbst darf Glaube

---

Menschen sein, wo er zu sein wünscht, auch in ewiger Gottferne, anstatt ihn ‚zwangszubeglucken‘. Wenn allerdings Anselm darin Recht hat, dass der Mensch zur Seligkeit bestimmt ist, so weiß der Mensch, der sich gegen Gott entscheidet, lediglich nicht, was gut für ihn ist. Die Frage ist, ob Gott ein solches Urteil zulässt oder es in seiner göttlich-unbedingten Liebe gnadenhaft überstimmt, um ‚alle zu sich zu ziehen‘. Anselm und ähnliche theologische Ansätze verstehen jedenfalls die Ablehnung von Gott und Gutsein als ‚Selbstverweigerung‘ des Menschen; aus dem Freiheitsgedanken sei an ihrer Möglichkeit auch im Blick auf den ‚jüngsten Tag‘ festzuhalten (s.a. Hünemann 1997, 365 zu Lk 19,9f.). Freilich ist dann der Weg nicht weit zu einer Theologie, die zwar prinzipiell die Universalität des Heils zugesteht, aber zum bloßen Angebot degradiert, das nur mit einer positiven „Antwort des Menschen“ auf Gottes gnadenhafte Zuwendung in der Offenbarung wirklich werden kann (KKK 1739). Damit aber wird menschliches Tun leicht wieder als *Bedingung* des (individuellen) Heils gesehen, nicht als Konsequenz. Ein Ansatz zur Überwindung dieses Problems öffnet sich, wenn noch das Zustimmung des Menschen als gnadengewirkt gesehen wird, sodass an dem auf katholischer Seite lange betonten Element des ‚Mitwirkens‘ des Menschen bei seiner Rechtfertigung festgehalten werden kann, wenn es solcher Interpretation offensteht (vgl. GEzR 20).

<sup>574</sup> Barth 1957, 444f.; vgl. S.th. I-II 111. – Der Streit um die Unwiderstehlichkeit der göttliche Gnade, den in der frühen Kirche vor allem Augustinus mit den Pelagianern führt und der im Konzil von Orange (529) eine erste Lösung findet, prägt auch Anselms Theologie. Die Festlegungen von Orange helfen allerdings nur begrenzt, denn sie folgen Augustinus insoweit, als sie eine Vorbestimmung des Menschen für den Empfang der Gnade annehmen, nicht aber deren gänzliche Unwiderstehlichkeit; eine Prädestination zum Bösen wird allerdings abgelehnt (Lohse 1994, 130). Insgesamt geht es ohnehin nicht so sehr um die einstige Errettung aller am Ende der Zeit, sondern um die Gnadenwirkung der Taufe und das Zusammenwirken von Gnade und Wille *im Menschsein*.

<sup>575</sup> Gemeint ist eine letzte Freiheit des Menschen, also 1.) nicht nur eine Lebens-Wahl (Ethik) im Blick auf den jenseitigen Lohn, sondern eine bewusste Abkehr von Gott auch noch am ‚jüngsten Tag‘, in seinem Angesicht, sowie 2.) Abkehr *des Menschen*, weniger Ablehnung durch Gott (vgl. Ratzinger 1978, 176ff.). Betont wird der „Ernst menschlicher Verantwortung“ (Schmaus 1970, 798).

<sup>576</sup> Vgl. Thomas, *De veritate* 17,3; s.a. *Gaudium et Spes* 16 und KKK 1776ff.

‚Gegenpol zur Angst‘ (Biser) sein, der von der (auch Anselm bis zuletzt umtreiben- den) Sorge freimacht, dass Erlösung doch noch scheitern könnte.

Gerade Anselms Freiheitslehre könnte hier die Möglichkeit öffnen, an einer letzten Freiheit des Menschen (anstatt ‚bloßer‘, ultimativer Gnadenintervention) festzuhalten, wenn seine Unterscheidung zwischen dem bloßen *Vorhandensein* und dem, an verschiedene, auch äußere Bedingungen geknüpften *Gebrauch* eines Vermögens aus DLA 4 in Erinnerung gerufen wird: Anselm vergleicht den Verlust der wahren Freiheit durch die Sünde mit dem Sehvermögen, das z.B. mangels Lichts oder durch Nebel nicht zu gebrauchen ist. Wenden wir dies auf die Rechtfertigung beim jüngsten Gericht an, so wirkt die allüberstrahlende Gegenwart der göttlichen Liebe als Licht (das auch allen Nebel zersetzt), das es erlaubt, jene andere, essentielle, ursprüngliche Freiheit zum Guten, die durch die Sünde verloren war, vollends wieder zu gebrauchen, um zu Gott zurückzukehren. Dann ist, was Gott in seiner Heilsgnade für den Menschen tut, tatsächlich ein letztes ‚Wiedereinsetzen des Menschen in seine Würde‘ (CDH II 21), und Gutsein ist nicht *Bedingung*, sondern *Resultat* der Erlösung.

2. Auch die zentrale Idee der *Umkehr* wird immer wieder als Moralbegriff und Heils-Bedingung interpretiert<sup>577</sup>. Doch Umkehr meint zunächst nichts anderes als den in unseren Reflexionen eingeforderten Blickwechsel zur rechten Gotteserkenntnis<sup>578</sup>; es geht also um ein Über- und Umdenken (gr. *metanoia*; vgl. z.B. Mk 1,15) im Blick auf das Gottesreich, nicht um einen moralischen Appell<sup>579</sup>. Natürlich zielt die Rede vom „christlichen Gott“ oder vom „Gott Jesu“ nie auf einen ‚anderen‘ Gott, sondern allein auf rechte Gottes-Erkenntnis. Wenn aber nach Jesus Gott Liebe ist und daraus eine theologisch-,transzendente *Begründung von Ethik* folgt („Wenn Gott uns so geliebt hat, müssen auch wir einander lieben“: 1 Joh 4,11<sup>580</sup>), so wird Gott auch in der gelebten Liebe der Christen *erkennbar*. Da „niemand Gott je geschaut hat“ (1 Joh 4,12), ist das sogar eine vorzügliche Möglichkeit der Gotteserkenntnis: Gott erweist seine Wirklichkeit, indem er in der Liebe wirkmächtig wird. Der Glaube fordert Nachahmung der Liebe (s.a. 2 Kor 8,8); doch dies ist in 1 Joh 4,7ff. nicht nur Lebens-Konsequenz und darin Vollendung, Einlösung und Erweis des Glaubens – etwa im Sinn von Joh 13,35: „Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr einander liebt“ –, sondern auch theologische Erkenntnis und Wesensaussage von Gott als Liebe: wenn er an der Liebe erkennbar ist, ist er Liebe; an der Frucht ist der Wurzelgrund erkennbar, weil „er in uns bleibt“, in „seinem Geist“ (1 Joh 4,13). Die Hinwendung zu dieser Liebes-Erkenntnis, d.h. die Annahme des christlichen Glaubens – die natürlich auch einen praktischen Wandel nach sich ziehen wird – ist ‚Umkehr‘.

Der Begriff, der sich z.B. bei Ambrosius mit dem aus der antiken Philosophie übernommenen Motiv der Selbsterkenntnis verbindet<sup>581</sup>, kann nichts bezeich-

---

<sup>577</sup> Vgl. Lk 13,5 u.a.

<sup>578</sup> Vgl. im AT etwa Jer 24,7.

<sup>579</sup> S.a. Biser 1997, 277f.; vgl. weiter Hünermann 1997, 18.

<sup>580</sup> Der Gedanke wird im Gleichnis vom undankbaren Diener (Mt 18,21-35) sprachlich wiederum mit einer hypothetischen Drohgebärde umgeben.

<sup>581</sup> *Expositio Psalmi CXVIII* 2,13.

nen, wovon Gott etwas haben könnte, wollte, müsste; kein möglichst vor dem letzten Atemzug geäußertes Taufbekenntnis, kein Katechismusglaube, kein bestimmter irdischer Lebenswandel, der späteres Heil garantieren könnte<sup>582</sup>. Dennoch bleibt Umkehr auch eine Folgerung menschlicher Selbsterkenntnis und Grund von Selbstethik (also „ethische Verhaltensänderung“<sup>583</sup>), aber im Sinn eines „Werde, was Du eigentlich bist“<sup>584</sup>. Die *Rede* von Umkehr meint dann formal eine *Rückkehr* zur Natürlichkeit nach vorgängiger Abkehr und Selbstverfehlung<sup>585</sup>. Inhaltlich zielt die christliche Umkehr primär nicht auf moralische Performance, auf eine spezifische, heils- und jenseitsrelevante Lebensweise, sondern auf Selbstbefreiung auf dem Weg zu einer christlich-neuen Menschlichkeit. Diese Form ethischer Umkehr ist aber möglich, weil sie aus einer theo-logischen Konversion erwächst, aus einer neuen Perspektive auf den Liebesgott, die zum Gutsein und Glück und darin gleichermaßen zur irdischen Erfüllung wie zum jenseitigen Heil der erfüllten Zeit befreit: das Himmels- oder Gottesreich ist für Jesus ein Zustand, der schon anbrechen kann und „mitten unter euch“ ist (Lk 17,21). *Daraus* drängt es den Gott-Erkennenden – aus eigener Entscheidung, im Diesseits und zum eigenen Wohl – zu seinem Lebens-Wandel, zum „Anlegen des Gewandes Christus“, des „neuen Menschen“, zur Befreiung von der „Knechtschaft des Gesetzes“ und zur Mitmenschlichkeit und Liebe aus Zuversicht, in Freiheit aus Gnade<sup>586</sup>.

Auch die oft als Zentralgleichnis der Umkehr im NT dargestellte Geschichte vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) deutet in diese Richtung: was das eigene Dasein angeht, sind es im Grunde nur äußere Umstände, die den Sohn um- und heimkehren lassen, keine eigentliche Gesinnungsumkehr aus moralischer Einsicht. Aber er hat sich, als er „zu sich kommt“ (15,17), seines Vaters doch *erinnert* und kann auf dessen grenzenlose, seinsmäßige Liebe vertrauen. Letztlich vergibt der Vater dem Sohn ohne wirkliche Vorleistung, bedingungslos, wie es sein Wesen ist. Noch klarer wird diese Deutung von Umkehr im Gleichnis von Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9-14): weniger wichtig ist der Pharisäer, Beispielfigur des selbstgewiss Glaubenden, der aber Gott verkennt. Umkehr zeigt der Zöllner, der für den Sünder steht und insofern konvertiert, als er auf einmal zur Gotteserkenntnis kommt: zur Erkenntnis der Gnade Gottes, die auch seine Sünde nichtet. Darum bittet er voll Vertrauen: „Gott, sei mir Sünder gnädig“. Umkehr bedeutet demnach „umzukehren und der

<sup>582</sup> Zur Praxis des Taufaufschubs in der alten Kirche vgl. Dassmann 1999, 144f.

<sup>583</sup> Theißen 1984, 121.

<sup>584</sup> Zu den antiken Gründen und neuzeitlichen Aufnahmen dieses Gedankens ausführlich Göbel 2009b.

<sup>585</sup> Ähnliches gilt für verwandte Begriffe wie „Selbstverleugnung“, „Eigentlichkeit“ usw.; vgl. Mt 16,21ff., Joh 12,25 u.a.

<sup>586</sup> Vgl. Gal 3,19ff.; 5,1ff. mit Röm 5,12ff. Das Bild, das noch Kant benützt (RGV A 51), schließt dann auch ‚radikalere‘ Lebensformen und spezielle Charismen nicht aus, die diese Überzeugung oder Überzeugungskraft der neuen Einsicht auf besondere Weise bezeugen (und darin auch andere überzeugen) wollen, wie z.B. monastische Lebensformen in Verzicht, Ehelosigkeit, Gehorsam, in denen die neue „Einkleidung“ des „Gewands Jesus“ explizit liturgische Handlung wird. Sie sind aber nicht Heilsvoraussetzung. Schon Jesus hat neben dem engeren Kreis der Jünger auch andere Anhänger, und selbst den Jüngern wird keine asketische ‚Elite-Ethik‘ aufgegeben (Küng 1974, 270f.; vgl. Lk 14,33; Mk 9,40). Die klassischen Deutungen der Umkehr als Gesinnungswandel oder Herzensbekehrung sind also mit unserer Interpretation nicht ausgeschlossen.

Freudenbotschaft zu trauen<sup>587</sup>. Deshalb steht die Aufforderung zur Freude auch am Ende des Gleichnisses vom verlorenen Sohn (Lk 15,32). Schließlich zeigt zuhöchst *Gott* selbst, als aktives Prinzip der Liebe, ‚Umkehr‘: der „gute Hirt“<sup>588</sup> kehrt um, wenn ein Schaf abhanden kommt, geht ihm nach und sucht es (Lk 15,1-7; s.a. Joh 10,11). Dieses Gleichnis vom guten Hirten, das auch „vom verlorenen Schaf“ genannt wird und bei Lukas wenig vor dem Gleichnis vom verlorenen Sohn steht, ist auch insofern ein Zentralgleichnis der bedingungslosen Liebe, als Jesus hier ganz darauf verzichtet, eine Forderung nach Umkehr zu formulieren<sup>589</sup>. Der Hirt *sucht* das verirrte Schaf, und als *er* es endlich gefunden hat, nimmt er es auf seine Schulter. Es gibt keine Zurechtweisung; hier wird nicht auf- oder abgerechnet, sondern einfach angenommen. Genau das lebt Jesus selbst immer wieder vor „als der Freund der religiös und gesellschaftlich Deklassierten. Zachäus, der gesellschaftlich boykottierte, sozial verachtete Zöllner, erhält Jesu Anrede und Besuch. Er wird mit unerwarteter Menschlichkeit und Freude überschüttet. Und dabei ist keine Rede davon, dass er zuallererst seine Sünden bekennen, die Rechnungen in Ordnung bringen und die Geschädigten entschädigen, also einem Schema der Rechtlichkeit entsprechen müsste“<sup>590</sup>. Dass Jesus für und mit Außenseitern, Fremden, Sündern (Lk 5,32) und „Armen im Geiste“ (Mt 5,3) ist, konstituiert aber nicht neue Grenzen (sodass anderen das Himmelreich verschlossen wäre), sondern ist Bild für die allumfassende Unbedingtheit seiner Liebe, die alle sozialen Grenzen und menschliche Kategorien *aufhebt* (oder, um im Bild zu bleiben: alle dürfen gewiss sein, dass sie vor Gott ‚Arme im Geiste‘ – und doch gerettet sind).

In diesem Zusammenhang bekommen schließlich Jesu Bannsprüche gegen „Ungläubige“ ihre volle Bedeutung (z.B. Joh 3,16): die Verheißung des ewigen Lebens für die Gläubigen muss sich nicht in menschlich-disjunktiver Logik mit der Annahme ewiger Verdammung für die Ungläubigen paaren. Zwar spricht Jesus vom Gericht für Nichtgläubende, sagt aber: „wer nicht glaubt, ist schon gerichtet“ (Joh 3,18). Das muss keineswegs so ausgelegt werden, dass solche Menschen für die ewige Verdammnis bestimmt sind, sondern es bedeutet, dass sie ihr jetziges Dasein dadurch verdunkeln, dass sie sich der christlichen Zuversicht verschließen. Fehlende oder falsche Gotteserkenntnis, Nichtwissen um die Rettung der Welt, ist das ‚Urteil‘ der Ungläubigen<sup>591</sup>.

3. Ähnlich kann auch das bereits skizzierte neue Verständnis des *Höllengedankens* vertieft werden. Hölle ist, wie das Himmelreich, nicht Ort, sondern Zustand: der

<sup>587</sup> Bornkamm 1961, 13 (zu Mt 13,44ff. und Lk 4,16ff.).

<sup>588</sup> Auch dies ist ein alttestamentlicher Titel (vgl. Ps 23), der auf Jesus angewandt wird.

<sup>589</sup> Genauer: bei Matthäus gibt es keine solche Forderung, bei Lukas steht sie nicht in der Gleichniserzählung selbst, wird aber der Geschichte beigelegt. Dabei ist aus exegetischer Sicht zu beachten, dass Lukas Moralisierungen der von ihm wiedergegebenen Ereignisse vornimmt (andere Erzählungen sind offensichtlich kaum ‚authentisch‘, sondern Antwort auf spätere Fragen der Gläubigen nach dem Leben Jesu); doch passt der Kommentar in Lk 15,7 nur bedingt zum Gleichnis: weder kann ein Schaf umkehren, noch spricht Jesus davon; es wird vom Hirten gefunden; zu dieser „Passivität des Gefunden-Werdens“ vgl. z.B. Klein 2006, 524.

<sup>590</sup> Wolff 1975, 138.

<sup>591</sup> Vgl. Ellul 1989, 202.



Zustand der (selbstgewählten) Gottesferne. Letzte Gottesferne ist aber schon aus philosophisch-theologischen Erwägungen unmöglich, zumal, wenn Gott Liebe ist<sup>592</sup>. Nach unseren Erwägungen kann es keine ewige Selbst-Verdammung geben, da Gottes Liebe diese ‚unmöglich‘ macht. So lässt sich ein nur auf den ersten Blick erstaunlicher Schluss ziehen: ‚Hölle‘ (als ein Entfernen von Gott) gibt es nur ‚auf Erden‘, nicht im Jenseits, das die vollendete Liebes-Gegenwart Gottes ist. Dass aber endliches Tun einen Effekt auf die Ewigkeit und den Unendlichen haben sollte, ist nicht nur philosophisch fragwürdig<sup>593</sup>, sondern wird auch theologisch überstiegen: das Gericht des liebenden Gott ‚ewigt‘ nicht einfach (zeitlich) endliche Schwäche, sondern richtet, nichtet, heilt sie; seine Gerechtmachung hat transformierende Wirkung und ver-ewigt darin, auf theologisch durchaus ‚ziemliche‘ Weise.

Der Gedanke der Hölle gehört vielerorts jedoch untrennbar zu dem des Gerichts. Dass er schwer mit dem christlichen Gott vereinbar ist, sahen schon die frühen Theologen. Es ist Gott, zumal dem Liebes- und Vatergott, unangemessen, dass er einige seiner ‚Kinder‘ und Geschöpfe verstoßen, ihnen gegenüber gar auf Rache aus sein sollte. Deshalb findet sich schon bei den biblischen Theologen – z.B. bei Paulus im Kontext der genannten Stellen zur „rettenden Botschaft für alle“<sup>594</sup> – die Hoffnung auf eine letzte Allrettung (*apokatastasis*), die sich als theologischere Alternative zur ewigen Verdammnis einiger in der Höllenlehre anbietet<sup>595</sup>. Die Apokatastasislehre entspricht unserer Deutung des einstigen (Selbst-)Urteils und ermöglicht eine eigentümliche Verschränkung von Bedingtheit und Bedingungslosigkeit, Gerechtigkeit und Liebe, zwischen dem Festhalten an sprachlichen Formeln und menschlich-juridischen Denkweisen sowie einem theologischen Übersteigen auf Gott hin, indem sie die Einlösung bzw. Auflösung aller Heils-Bedingtheit in Gottes All-Liebe verkündet: 1.) Gott will zuletzt „alles im Himmel und auf Erden“ mit sich aussöhnen (Kol 1,20). 2.) Es kann aber bei der Bedingung des Bekenntnisses zu Christus (und des stellvertretenden Sühneopfers Christi) bleiben. 3.) Die jedoch

<sup>592</sup> Schäfer zieht daraus in pastoraltheologischen Kontexten den tröstlichen Schluss, dass noch die Hölle gottgewirkt sein muss, und beruft sich dabei auf R. Llull und V. Pallotti, deren Theologie er als Entfaltung von 1 Joh 4,16 sieht (Llull allerdings benutzt auch Höllenfurcht als Mittel religiöser Bildung, z.B. in *Doctrina pueril* XCIX). S.a. Meister Eckharts Deutung der Seins- und Wesensnotwendigkeit Gottes, der ‚alle lieben muss‘ (Predigt 63, dazu Enders 2003, 39-44).

<sup>593</sup> Für manche Theologen ist das allerdings auch eine Frage der ‚Gerechtigkeit‘: ewige Höllenstrafe kann keinen endlichen Sünden entsprechen (vgl. Lang 2009, 60), selbst wenn darin (wie Anselm sagt) die göttliche Ordnung missachtet wird. Der Gedanke wird aber im Bewusstsein der metaphysischen, transzendenten Andersheit von Gott und Jenseits überholt, das, zusammen mit der Glaubenshoffnung auf die gerechtmachende Liebe Gottes, jedes menschliche Maßnahmen an Ausgleichsgerechtigkeit und Denken in Gegensätzen übersteigt. Erst dann garantiert die heilmachende Gegenwart Gottes tatsächlich, dass Verstoßene, Leidende, Gescheiterte im Jenseits eine zweite Chance bekommen und Ungerechtigkeit nicht das letzte Wort hat.

<sup>594</sup> So der Titel der Einheitsübersetzung für Röm 10,5-15. – Noch die christliche Kunst bildet die Frage nach der Universalität oder Exklusivität der Liebe Gottes ab und bringt sie z.B. in van Dycks eindrucksvoller, aber selten beachteter Kreuzigungsdarstellung in der Kirche S. Marcello in Rom so mit dem Opfer Christi zusammen, dass die weit ausgestreckten Arme des Gekreuzigten allumfassende Erlösung anzeigen sollen.

<sup>595</sup> Zur Hoffnung, die alle Höllenangst überstrahlt und in Gottes Liebe gründet, die allen Zorn klein werden lässt und in der es „vor ihm nicht einen verlorenen Menschen“ gibt, s.a. Brantschen 1989.

wird der Mensch zuletzt von Gottes Anwesenheit her ‚von selbst‘ erfüllen. Sie ist dann kein äußerer Zwang mehr.

### 3.4.3 Zur Allaussöhnungslehre

Die Apokatastasis- oder Allaussöhnungslehre kann somit Hilfsmittel zum Verständnis der göttlichen Liebe zwischen Unbedingtheit und Gericht sein. Sie erhellt und erfüllt zugleich den Gedanken einer bereits in der Schöpfung als Liebesakt angelegten universalen Erlösung, sodass das Christentum der philosophischen Erwartung an einen Gott entsprechen kann, der als Schöpfer zugleich Erlöser ist. Sie übernimmt den Gedanken, dass die Menschheitsgeschichte eine Heilsgeschichte ist, die auf die endgültige Versöhnung zuläuft, beschäftigt sich aber vor allem damit, wie am Ausgang dieser Geschichte auch denen Heil verschafft wird, die zuvor noch keine ‚Bekehrung‘ erfahren oder geleistet haben. In der Konzentration auf die Ausgestaltung dieses Endes (eschatologische Soteriologie) bezieht sich die Apokatastasislehre primär auf verschiedene apokalyptische Stellen in den Schriften des NT.<sup>596</sup>

Allaussöhnung ist geschehen, wenn sich alles Christus untergeordnet hat, sodass „Gott herrscht über alles und in allem“ (1 Kor 15,28; vgl. Kol 1,15-17; Eph 1,9.10.20-23; Phil 3,21) und „jeder Mund bekennt: ‚Jesus Christus ist der Herr‘, zur Ehre Gottes, des Vaters“ (Phil 2,11; vgl. Jes 45, 23-24), was nur im Heiligen Geist möglich ist (1 Kor 12,3). Dass Allaussöhnung wirklich wird, kann niemand, der auf Gott als „Retter aller Menschen“ vertraut, in Frage stellen (1 Tim 4,10; vgl. 2,4). Möglich wurde sie aber erst durch Tod und Auferstehung Jesu. Paulus sagt (den Gedanken nimmt Anselm auf): „Wie es also durch die Übertretung eines einzigen für alle Menschen zur Verurteilung kam, so wird es auch durch die gerechte Tat eines einzigen für alle Menschen zur Gerechtsprechung kommen, die Leben gibt“ (Röm 5,18; vgl. 1 Kor 15,22). Nur auf dem *Weg* zum universalen Heil bleibt menschlicher Dissens möglich; das Endziel wird durch göttliches Tun hergestellt (Röm 11,32). Zu beachten ist, dass die finale Unterordnung aller unter Christus keine irdische Bedingung ist; sie ist überhaupt eher *Erfüllung* als eine von Menschen zu leistende *Voraussetzung* des Heils (s.a. Röm 6,3ff.). Weg zu diesem Ziel, das Gott selbst gesetzt hat, ist das ‚Jüngste Gericht‘. Auch nach Offb 20,11ff. kommt es zur Auferstehung aller Toten, die nach ihren Werken gerichtet werden. Das aber wird, im Sinn unserer Ausführungen, als ein Rechtfertigen, (Ge)Rechtmachen, Ausrichten oder Be-richtigen verstanden, eine Maßnahme, die allein nach göttlichem Recht, aus der Gerechtigkeit Gottes, die „Zurechtbringung des Menschen“ bewirkt<sup>597</sup>: sie ist letztlich *einseitige* (und darin unbedingte) Versöhnung des Menschen mit Gott, die von Gott ausgeht, der in Christus die Welt mit sich versöhnt. Explizit wird betont, dass ein Sündenzählen keine Rolle spielt (2 Kor 5,19), sodass alle Menschen beim Gericht Jesus als ihren Herrn erkennen können.

Die in nachbiblischer Zeit bedeutendste Allaussöhnungslehre hat Origenes formuliert. Obwohl sie nicht frei von gnostischen Elementen ist und beim Fünften

<sup>596</sup> Unsere Darstellung folgt zunächst Rosenau 2003 (dort auch zu den – marginalen – Unterschieden in den Begriffen Allerlösung, Allversöhnung, Allaussöhnung) und der Zusammenstellung der Bibelstellen im Art. „Apokatastasis“ auf [www.wikipedia.de](http://www.wikipedia.de); s. weiter Janowski 2000.

<sup>597</sup> Ebeling 1979/2, 9. S.a. Ps 37,33; 82,3; Sach 7,9; Dtn 16,18; Joh 5,22f.

Ökumenischen Konzil in Konstantinopel (553) als häretisch verurteilt wurde, bleibt Origenes einer der größten Kirchenväter, der gerade wegen seiner Synthese von Philosophie und Theologie und der logischen Kraft seiner Theologie auch vom römischen Lehramt gewürdigt wurde<sup>598</sup>. Origenes nimmt unter Bezug auf Offb 20,15 und 21,8 einen „zweiten Tod“ an, den „Feuersee“<sup>599</sup>. Damit wahrt er die Möglichkeit der *Strafe* beim Jüngsten Gericht. Allerdings ist der Feuersee keine Hölle; die Vorstellung von ewigen Qualen als Strafe Gottes für den Menschen ist ihm theo-unlogisch und unbiblisches. Der Feuersee ist vielmehr Bild für die reinigende Präsenz Gottes, die „verzehrendes Feuer“ ist (Hebr 10,27; 12,29; Dtn 4,24; Jes 33,14)<sup>600</sup>. Der zweite Tod dauert das letzte Zeitalter über an. Danach aber wird auch dieser Tod, der mit dem „letzten Feind“ Gottes aus 1 Kor 15,26 identifiziert wird, besiegt. Hölle und Tod sind schon für Paulus keine zweite Macht neben Gott, sondern werden zerstört. So triumphiert Christus am Ende der Zeiten, und endlich ist Gott „alles in allem“ (1 Kor 15,28)<sup>601</sup>. Dieses Endziel ist auch für Origenes Konsequenz einer philosophischen Theo-Logik und im Schöpfungsgedanken angelegt; die apokalyptische Vision führt zur Paradieserzählung zurück. Origenes teilt den Glauben an den allmächtigen Schöpfergott, der allein aus Güte schafft. Während Gott selbst Prinzip der Einheit ist und „keine Verschiedenheit, keine Veränderlichkeit und kein Unvermögen“ kennt und dementsprechend auch alle irdischen Wesen ursprünglich gleich schuf, kommt es aufgrund der Freiheit des Menschen „zum Abfall durch Nachlässigkeit“<sup>602</sup>. Harmonie bleibt aber Strukturprinzip der geschaffenen Welt und der Heilsgeschichte. In der Inkarnation des Logos in Christus sieht Origenes einen helfenden Eingriff des „Schöpfers selbst“, um die verderbte Ordnung wiederherzustellen<sup>603</sup>. So ergibt sich die *apokatastasis ton panton* „aus den philosophischen Grundgedanken des Origenes mit innerer und zwingender Notwendigkeit“<sup>604</sup>. Freilich bezeichnet der Begriff nicht nur die Erlösung aller Menschen, d.h. die Auferstehung der Toten. „Der lateinische Text übersetzt dieses Wort ausschließlich mit ‚restitutio‘; es geht also um die Wiederherstellung des Ganzen; um die ‚perfecta universae creaturae restitutio‘“<sup>605</sup>. Damit wird nach Origenes zuletzt wieder die göttliche Einheit erreicht, aus der heraus alles Welt- und Schöpfungsgeschehen seinen Anfang nahm<sup>606</sup>.

<sup>598</sup> FR 39. Zu den origenistischen Streitigkeiten vgl. z.B. Daley 1991, 47–64.

<sup>599</sup> *De principiis* III 6,9 (hier und im Folgenden zit. nach Heinzmann 1992, 50ff.).

<sup>600</sup> Zur katholischen Lehre vom Fegefeuer vgl. etwa *Lumen Gentium* 49ff.; Thomas, S.th. Suppl. 69 sowie *Trattato del Purgatorio* der Hl. Katharina von Genua, die das Fegefeuer als Mittel der reinigenden Liebe Gottes sieht.

<sup>601</sup> *De principiis* III 6,2.

<sup>602</sup> Ebd. II 9,6. – Origenes vertritt (wie Augustinus) die platonische Ureinsicht, dass es kein eigenes Prinzip des Bösen geben kann. Das irdische Böse bzw. „die Differenz von Gut und Böse ist im Grunde nur eine Variante der Verschiedenheit als solcher“ (Heinzmann 1992, 56), die durch Freiheit möglich ist.

<sup>603</sup> *De principiis* III 5,6.

<sup>604</sup> Heinzmann 1992, 58.

<sup>605</sup> Ebd. unter Bezug auf *De principiis* II 3,5; III 5,7; s.a. III 6,6.8.

<sup>606</sup> Vgl. *De principiis* III 6,4. Freilich bleibt bei Origenes stets ein möglicher Widerspruch zum anderen Zentralprinzip Freiheit, das er bis zuletzt nicht aufgeben will. Deshalb rechnet er auch nach der *restitutio omnium* mit einem noch immer möglichen Abfall von Gott (vgl. *De principiis* II 3,3).

Nun ist zwar die Allaussöhnungslehre theologisch umstritten, inzwischen sind aber auch katholische Amtsträger bereit, zum Teil unter Rückbesinnung auf die Kirchenväter (neben Origenes vor allem Gregor von Nyssa<sup>607</sup>), ihre herausragende Theologik zu würdigen und eine Kompatibilität mit der orthodoxen Lehre zu erkennen<sup>608</sup>. Die Wiederherstellung des Ganzen ist nicht nur theologische Konsequenz des Gedankens eines Schöpfer- und Liebesgottes, sondern geht auch terminologisch auf die Bibel selbst zurück. Der Begriff stammt aus Apg 3,21: Jesus „muss freilich der Himmel aufnehmen bis zu den Zeiten der Wiederherstellung von allem [*apokatastaseos panton*], die Gott von jeher durch den Mund seiner heiligen Propheten verkündet hat“. Apokatastasis ist also zunächst die *biblische Lehre*, dass der angenommene gute Ausgangszustand, in dem die Menschen mit Gott versöhnt waren, wiederhergestellt wird<sup>609</sup>. Genauer gibt es verschiedene Varianten: „Wiederherstellung“ eines ursprünglichen Zustands bei Lukas oder „Allaussöhnung“ als einzigartig-neuer Zustand der Harmonie zwischen Gott und allen Menschen am Ende der Zeiten bei Paulus<sup>610</sup>. Darin spiegeln sich die verschiedenen Bedeutungen des griechischen Worts „apokatastasis“ als (1.) „Wiederherstellung“, „Wiederbringung“, aber auch (2.) „Neuordnung“ oder „Herstellung“ bzw. (3.) „Verwirklichung“.

Ein kurzer Blick auf die spätere Geschichte des Gedankens umreißt weiter, wie er Anselms Erlösungslogik ergänzen und korrigieren könnte: im Mittelalter hat ihn unter den westlichen Theologen vor allem Abaelard erwogen, und zwar in expliziter Auseinandersetzung mit Anselms Satisfaktionslehre<sup>611</sup>. Am Übergang vom Mittelalter zur frühen Neuzeit ist z.B. Cusanus ein Denker des christlichen Universalismus, der sich besonders um einen vernunftgeleiteten Dialog mit anderen Religionen bemüht und die ‚anselmische‘ Frage, wie ‚angemessen‘ von Gott zu reden sei, auf neue spekulative Höhen bringt<sup>612</sup>. Die Apokatastasislehre ist schließlich von Theologen der Reformation aufgegriffen, abgelehnt, aber auch weiterentwickelt worden (H. Denck). In der Radikalität ihrer Liebesbotschaft geht sie über Luthers Rückbesinnung auf den ‚Glauben allein‘ als Mittel der Rechtfertigung hinaus. So wurde sie bald christtheologisches Kernstück der universalistischen Lehre<sup>613</sup>. In der deutschsprachigen protestantischen Gegenwartstheologie wird die Allaussöhnungslehre kontrovers diskutiert<sup>614</sup>. Während z.B. Pannenberg mit der Möglichkeit der ewigen Verdammung Einzelner rechnet, bleibt grundsätzlich Ungewissheit, aber

<sup>607</sup> Vgl. *De anima et resurrectionis* und Gregors theoanthropologische Lehre eines ewigen Fortschritts, z.B. in *De vita Moysis*; dazu Ludlow 2009, 77ff.

<sup>608</sup> Z.B. Kardinal Murphy O'Connor in einem Interview mit dem *Catholic Herald* vom 7.1.2005.

<sup>609</sup> Neben den biblischen Wurzeln war der Begriff – etwa in der Stoa und im Platonismus – auch der griechischen Philosophie und Mythologie geläufig; dort bezeichnete er die Wiederherstellung des Urzustands in der Kreislaufgeschichte des Seins.

<sup>610</sup> Paulus spricht von der Enthüllung eines Geheimnisses, das vorher noch unbekannt war (Röm 16,25ff.).

<sup>611</sup> Neben Southern (s.o.) bietet auch Carroll 2001, 290-300 einen knappen Überblick.

<sup>612</sup> Werke, die sich ausdrücklich dem Dialog der Religionen widmen, sind *De pace fidei* und *Cribratio Alkorani*.

<sup>613</sup> Die universalistischen Kirchen konnten sich besonders in den USA entwickeln (zum „Unitarian Universalism“ vgl. Buehrens/Church 1998, Grigg 2004).

<sup>614</sup> Unser Überblick folgt Zager 1996, 1ff.

doch auch eine eschatologische Zuversicht, die im Allaussöhnungsgedanken gründet, den Pannenberg mit dem Läuterungsfeuer verbindet<sup>615</sup>. Und Moltmann stellt seine christliche Eschatologie einem „apokalyptischen Christentum“ gegenüber, das das Evangelium dem Vergeltungsstrafrecht im Endgericht unterordnet, und unterscheidet im Anschluss an 1 Kor 3,12-15 – wo Paulus „Jesus in der Gestalt des Weltenrichters sieht“ – zwischen Täter und Taten, in der Erwartung, dass Jesus „endgültig die Rechtlosen ins Recht setzt und die Ungerechten gerecht macht, dass er die Feindschaft, aber nicht die Feinde für immer ‚tötet‘, sondern diese durch die Kraft seiner Liebe verwandelt, um endlich sein Reich des Friedens ohne Ende aufzurichten“<sup>616</sup>. Der Gedanke, dass nicht einzelne Menschen ewig verdammt werden, dass es aber menschliche Handlungsweisen gibt, die nicht in die Nähe Gottes gehören und mithin keinen Platz im Himmel (sondern in der ‚Hölle‘) haben, könnte Allaussöhnungslehre und Höllenglauben versöhnen. Luther ist diese „zentrale gradentheologische Einsicht“ besonders „von seinem Beichtvater Johann von Staupitz nahegebracht worden“<sup>617</sup>; auch katholische Gegenwartstheologen können den Gedanken teilen, und er findet er sich sogar bei Anselm (DCV 29)<sup>618</sup>.

Abschließend einige Worte zum mehrfach angerissenen *Freiheitsproblem* im Horizont der Allaussöhnungslehre, die eine ‚absolute Freiheit‘ auszuschließen scheint. Denn wenn sie zutrifft, hat der Mensch nicht die Freiheit, sich ultimativ von Gott abzuwenden, sondern wird in jedem Fall von ihm wieder angenommen werden. Die Theo-Logik der unbedingten Liebe impliziert einen – biblisch in Eph 1,3-6 gründenden – Prädestinationsgedanken, aber nicht eine doppelte, sondern universal-positive Prädestination. Und die menschliche Freiheit wird keineswegs erst darin ernst genug genommen, dass der schwerwiegenden – ungeachtet aller bisherigen Ausführungen zum Heilsgeschenk der göttlichen Gnade sehr *realen* – Möglichkeit, dass ein *Leben*, auch eine christliche Existenz, *scheitern* kann, metaphysische Bedeutung aufgelegt wird im Gedanken, dass den Gescheiterten von einem gerecht-unbarmherzigen Gott auch noch jenseitige Glückseligkeit verweigert wer-

<sup>615</sup> Pannenberg 1993, 667; s.a. Ebeling 1979/3, 527f. Der Gedanke führt zum hypothetischen bzw. Mahncharakter biblischer Stellen zurück, die gerade im Kontext der Höllenrede auch ‚therapeutischen‘ Charakter annehmen (vgl. Kreck 1970, 107ff. mit Bezug auf Barth). Jüngel 1989 übersteigt das noch in der universalen Heilswirkung der Läuterung selbst, die als ‚therapeutisches Ereignis‘ gefasst wird.

<sup>616</sup> Moltmann 1989, 363. Den Gedanken bestätigt Moltmann 1995, 262-284 (obwohl die Allaussöhnungslehre die Frage aufwirft, ob sie die Freiheit *Gottes* dadurch einschränkt, dass er schon jetzt Erlösung zusagt).

<sup>617</sup> Schuegraf 2011.

<sup>618</sup> S.a. CDH I 20 mit Bezug auf Ez 18,27 (allerdings die Bekehrung des Ungerechten voraussetzend). Die Unterscheidung zwischen Tat und Täter im Kontext von Vergessen und Vergeben ist schon alttestamentliches Motiv (s.a. Ps 24,6), und sie ist Grundlage jeden Vergebens (dazu Weinrich 1997, 210ff.). Katholischerseits lässt v.a. die Theologie Rahners Hoffnung auf eine Allaussöhnung (ohne die freie Allmacht Gottes und Verantwortlichkeit des Menschen aufzugeben, der letztlich auch nach Rahner ein endgültiges ‚Selbsturteil‘ spricht), s. Rahner 1983, 65 mit 1984, 7; zu Rahners Eschatologie Ludlow 2009, 155ff. Inzwischen überdenken sogar, allerdings unter großen Kontroversen im Anschluss an Bell 2011, evangelikale Theologen ihre Höllenlehre.

den könnte<sup>619</sup>. Auch lassen sich aus einer positiven Prädestination keine Folgen für die ethische Verantwortlichkeit ableiten, also für das freie Entscheiden-Müssen im Hier und Jetzt, das niemandem abgenommen wird. In diesem, ethischen Sinn ist die mit der Allaussöhnungslehre verbundene Freiheitsfrage ein Pseudoproblem. Jene (Un)Freiheit des Menschen im Blick auf das jenseitige Heil hat eine metaphysische Dimension, die keine direkte Auswirkung auf die moralischen Entscheidungsoptionen hat. Freiheit als Bedingung ethischer, vernunftgeleiteter Verantwortlichkeit muss keine ‚absolute‘ Freiheit im Sinne einer metaphysischen Selbstwahl sein; diese kommt nur Gott zu, beim Menschen ist sie Illusion<sup>620</sup>. Schon ins Dasein kommt der Mensch nicht aus eigenem Willen; hinter der existenzphilosophischen ‚Geworfenheit‘ können Theisten Gott als den ‚Werfer‘ erkennen. Das heißt aber nicht, dass Menschen ihre irdische Existenz nicht frei gestalten, entwerfen und bestimmen könnten. Sie sind in Freiheit gesetzt, ins Sein entlassen. Selbstgestaltung ist unabhängig davon möglich und nötig, wie sehr das jenseitige Schicksal vorherbestimmt sein mag<sup>621</sup>. Schließlich sind Menschen auch in weit konkreterem Sinn, in ihrem irdischen Sein und Tun selbst, auf verschiedenste Weise determiniert (genetisch, neurologisch, psychisch und psychosomatisch, gesellschaftlich und kulturell) – und bleiben doch, nach der Mehrzahl ethischer Theorien, in einem moralischen Sinn frei und verantwortlich für ihr Tun<sup>622</sup>.

Gerade Anselms Freiheitsverständnis kann, über die problematischen Implikationen seiner eigenen Soteriologie hinaus, weiterhelfen, wenn das Zusammenspiel von Erlösung und Freiheit, Religion und Moral neu verstanden werden soll, da er Freiheit nicht mehr nur als Wahl zwischen Gut und Böse, sondern als freie Wahl

<sup>619</sup> Gleich, ob der Einzelne dieses Scheitern unmittelbar spürt (im moralischen Kontext heißt das „Gewissensbiss“) oder erst in seinem eigenen „Richterspruch“ am jüngsten Tag – es besteht die Hoffnung, dass der liebende Gott es nicht verewigen wird.

<sup>620</sup> Das unterstreicht schon der Schöpfungsgedanke. Vgl. ähnlich Kierkegaard 1955, 69: „Wer bin ich? Wie bin ich in die Welt hineingekommen; warum wurde ich nicht gefragt?“ Wohl träumt der Mensch immer wieder von absoluter Freiheit, verfehlt aber gerade darin sein geschöpfliches Wesen und verdunkelt seine Sicht auf die kategoriale Differenz im Sein, etwa in Nietzsches Seufzer: „Wenn es Götter gäbe, wie hielt ich’s aus, kein Gott zu sein?“ (*Zarathustra* = KSA 4, 110). Aufgrund dieser Differenz kann Gottes Existenz menschliches Sein gar nicht einschränken. Selbst der Glaube an ein göttliches (Natur-, Moral-) Gesetz ist kein Hindernis von Freiheit, sondern mit ihr kompatibel und kann als Garant von wahrer Freiheit gesehen werden, deren Entfaltung er Leitlinien gibt (dazu weiter Göbel 2009b), sogar als Erneuerung des Liebes-Bundes wie in Ex 20,1ff.

<sup>621</sup> Allerdings kommt der traditionelle Prädestinationsglaube meist doch nicht ohne den (Motivations-) Zusammenhang von Religion und Moral aus, sodass z.B. Calvin zwar aus theologischen Gründen der Allmacht und des Allwissens Gottes eine Vorherbestimmung des jenseitigen Schicksals annimmt, der spätere Calvinismus aber wirtschaftlichen Erfolg bzw. die gelingende Fähigkeit zu strengster Pflichterfüllung und einem guten Leben als Indikator positiver Prädestination anzusehen bereit ist (s. Weber 1920, 84ff., Tavard 2000, 183ff.). Freilich ist dies auch mit einer universal-positiven (nicht nur doppelten) Prädestination denkbar, denn die „Allmacht Gottes, die der Mensch nach Calvins Überzeugung im Glauben erfährt, lähmt ihn nicht. Im Gegenteil, sie gibt dem Glaubenden Selbstvertrauen und setzt ihn in Bewegung, wissend, dass alles Bemühen, Gottes Willen in der Welt zu verwirklichen, Stückwerk bleibt, aber der Vollendung durch Gott entgegengerht“ (Weerda 1954, 211f.).

<sup>622</sup> Vgl. dazu nur Swinburne 2005, 342, Anzenbacher 1992, 263-275 sowie (aus neurowissenschaftlicher Sicht) Heisenberg 2009.

des Guten, als freies und befreiendes Einstimmen in den Klang der von Gott vorgesehenen Ordnung der Dinge bestimmt, sodass erfüllte Harmonie entsteht. Denn dazu ist keineswegs ein Gegenpol erforderlich, eine drohend dunkle Hölle als Folge des Bösen, die als reale Antithese ewiger Glückseligkeit zum Motivator und Maßstab irdischer Moral, Verantwortung und Gerechtigkeit fungiert. Hier werden Bedingung und Folge vertauscht; zu Recht betont Anselm, dass die Freiheit zum Guten *aufgrund* der Erlösung in Christus möglich und damit erstrebenswert ist. – Freilich bietet neben dieser konkret ethischen Bedeutung die anselmische Freiheitslehre, wie oben gezeigt, auch die Möglichkeit, das Gerichtsgeschehen zwischen Mensch und Gott um Hölle und Himmel oder Allaussöhnung neu zu denken. Denn der vermeintlich problematische Widerspruch zwischen Allaussöhnungslehre und Freiheitsgedanke gilt nur nach dem gewöhnlich-traditionellen Verständnis von Freiheit als Wahlvermögen zwischen Gut und Böse. Wird Anselms Freiheitsbegriff in das Gerichtsgeschehen übertragen, ergibt sich die Chance, menschliche Freiheit *zum Guten* auch im Kontext einer Allaussöhnungslehre zu bewahren.

### 3.5 Bestätigung und Zusammenfassung

1. Der französische Denker Jacques Ellul entfaltet einen ähnlichen Gedankengang, der seinen Ausgangspunkt beim Doppelbegriff von Gottes Transzendenz und Liebe nimmt und daraus um theologische Schlussfolgerungen auf Glaub-Würdiges bemüht ist. Ellul vertritt einen christlichen Universalismus, der nicht einfach politisch-nonkonformistisch oder ethisch-humanistisch motiviert ist, sondern Resultat philosophischer und bibelexegetischer Reflexion, die die Grunddaten des christlichen Glaubens ernst nimmt und zum Schluss kommt: „I am taking up here a basic theme [...] which is so essential [...] It is the recognition that all people from the beginning of time are saved by God in Jesus Christ, that they have all been recipients of his grace no matter what they have done“<sup>623</sup>. Von dieser Erkenntnis her erschließen sich auch Ellul zahlreiche kritische Bibelstellen. Er zeigt, oftmals entlang der skizzierten Deutungslinien, dass vermeintliche Widersprüche weitgehend auf Interpretationen beruhen, die den biblischen Texten wohl nicht voll gerecht werden. Seine Position soll daher als Abschluss unserer exegetischen Skizze umrissen werden; sie bietet einen weiteren Zugang zu kritischen Stellen im Horizont der Allaussöhnungslehre und unbedingten Liebe Gottes. Freilich ist sich Ellul bewusst, dass seine Grundidee im Vergleich zu den Hauptströmungen der christlichen Theologie eine „scandalous proposition“ darstellt. Der Hauptgrund dafür, dass urchristliche Gedanken zum ‚Skandal‘ werden können, dürfte jedoch in jenen theologischen Unangemessenheiten auch innerhalb populärer theologischer Positionen liegen, die die Urbotschaft wiederholt verdunkelt haben. Sie ähneln den Problemen im Umfeld der anselmischen Erlösungslehre und resultieren gerade aus dem von Anselm so gefürchteten Kategorienfehler einer allzumenschlichen Interpretation des Göttlichen. Das klingt bei Ellul an, wenn er von einer „purely human

---

<sup>623</sup> Ellul 1989, 188. Elluls Theologie, die mir erst nach Abschluss der Hauptarbeiten am vorliegenden Buch bekannt wurde, ist nach Fasching 1981, 7 von „Barth Dialektik“ beeinflusst, nach der „das Evangelium die Welt zugleich richtet und erneuert“.

logic“ spricht und sich dabei primär auf das Verhältnis von Religion und Moral bezieht, dessen Theologisierung auch unter Christen allzuoft das eigentlich christliche Verständnis der Rettung aus Gnade verfehlt und Gottes Wesen mit menschlichen Gerechtigkeitsvorstellungen belastet und veruneigentlicht.

Ellul theologische Grundbegriffe sind die Liebe und Gnade Gottes, aber auch der absolut freie Wille des höchsten Wesens und sein Versöhnungsoffer in Christus<sup>624</sup>. Ehe er das Zentralprinzip – Gottes Liebe – näher entfaltet, sieht auch Ellul die göttliche Liebe bereits im noch nicht spezifisch christlichen Verständnis Gottes als allschaffende Präsenz aufscheinen und weist schon von daher die Vorstellung einer Hölle „as the place where God is not“ zurück (189). Auch eine philosophische Erklärung der Hölle als pure „nothingness“ sei nicht angemessen; vor dem allschaffenden und omnipräsenten Gott ist das Wort „Nichts“ so leer wie das, was es bezeichnet (190). Wer aus theologischen Gründen nicht auf einen Dualismus gleichmächtiger Gottheiten zurückfallen will, die im dauernden Widerstreit liegen, muss sich von der Vorstellung einer Hölle verabschieden. „How could he allow a power of destruction and annihilation in his creation? [...] If God is unique, if he alone has life in himself, he cannot permit this threat to the object of his love“ (189f.). Aus christlicher Sicht wird dieser Gedanke dadurch verstärkt, dass Gott sich selbst für seine Schöpfung dahingegeben hat (190). Jedenfalls gilt: „The second and equally essential factor is that after Jesus Christ we know that God is love. This is the central revelation. How can we conceive of him who is love ceasing to love one of his creatures?“ (191). In dem Zusammenhang weist auch Ellul ein ambivalentes (janusartiges) Gottesbild zurück; noch der Gedanke, dass Gott Liebe *und* Gerechtigkeit sei und in der Erwählung einiger seine Liebe, in der Verdammung anderer seine Gerechtigkeit zeige, wird dem Gott Jesu nicht gerecht<sup>625</sup>: „Unbelievers have every reason to denounce this explanation as a subterfuge designed to make people accept what happens on earth. The kingdom of God is not compensation for this world“ (191). Damit kann dem Gott Jesu nicht die Erbarmungslosigkeit eines ‚gerechten Richters‘ nach menschlicher Vorstellung anhaften. Zugleich ist so eine „double predestination, some to salvation, some to perdition“ ausgeschlossen; Ellul kommt zu unserem Schluss: „There is indeed a predestination, but it can be only the one predestination to salvation. In and through Jesus Christ all people are predestined to be saved. Our free choice is ruled out in this regard. We have often said that God wants free people. He undoubtedly does, except in relation to this last and definitive decision. We are not free to decide and choose to be damned. To say that God presents us with the good news of the gospel and then leaves the final issue to our free choice either to accept it and be saved or to reject it and be lost is foolish. To take this point of view is to make us arbiters of the situation. In this case it is we who finally decide our own salvation. This view reverses

---

<sup>624</sup> Vgl. Ellul 1987, Kap. 14, im Folgenden im Text zitiert nach der englischen Ausgabe 1989.

<sup>625</sup> Vielmehr wird hier auch nach Ellul der menschliche Wunsch nach Vergeltung (der als solcher nicht einmal der Würde des menschlichen Gerechtigkeitsbegriffs entspricht) auf theologisch unzulässige Weise in das Gottesbild transportiert.



a well-known thesis and would have it that God proposes and man disposes“ (192)<sup>626</sup>.

Zur exegetischen Absicherung seiner Position widmet sich Ellul ausführlich scheinbar widersprechenden Bibelstellen, fokussiert auf die neutestamentliche Rede von Gericht, Hölle und Verdammung – vor allem in den Jesustexten, den paulinischen Briefen und dem Buch der Offenbarung – und betont, dass Jesus zwar Mahnreden benutzt, nirgends aber die Wirklichkeit totaler Verdammung in Aussicht stellt. Grundsätzlich ist in NT und AT zwischen „Gericht“ und „Urteil“ sowie zwischen einer zeitlich-irdischen „Verurteilung“ („condemnation“) und „Verdammung“ im Sinn einer ewig-endgültigen Ablehnung und Vernichtung („damnation or the damned“) zu unterscheiden (194). Damit kann der Verdammung der *Sünde* (und dem Sieg über die Sünde in Christus) die Rettung der *Sünder* gegenüberstehen<sup>627</sup>. Die zahllosen Stellen, die Sünder vom Reich Gottes ausschließen, sind, wie bereits gesehen, theologisch recht einfach aufzulösen: Sünde – oder ‚Sünder‘ – haben keinen Platz im Himmelreich; wohl aber die in Christus von der Sünde gereinigten Menschen, einschließlich jener, die – zuvor – gesündigt haben. Wäre es anders, müssten auch Christen verzweifeln; denn niemand ist von der Sünde ausgenommen, wie gerade Paulus (und mit ihm Anselm) betont, der immer wieder erfährt, wie er selbst Böses tut, ohne es zu wollen, und unfähig ist, das Gute zu tun, das er eigentlich anstrebt (Röm 7,14ff.; vgl. 3,10; s.a. 1 Tim 1,15). Paulus‘ Moral – und deren soteriologische Bedeutung – lässt sich in der Absage an das „Fleischliche“ zusammenfassen; damit ist aber weder das ganze Sein des Menschen noch auch sein Leib allein gemeint. Es ist vielmehr Prinzip menschlicher Schwäche und Anfälligkeit für das Böse; als solches ist ihm das Himmelreich verwehrt (1 Kor 15,50); es ist nicht identisch mit dem Selbst, der Person des Sünders, dessen irdische Unzulänglichkeit – so die Zuversicht des Christen – im Angesicht Gottes, in seinem Reich aufgehoben wird. Ein solches Verständnis setzt die konsequente Beachtung des transzendenten Andersseins Gottes voraus, der nicht einfach irdische Leistungen zum Maßstab des überirdischen Schicksals macht. (Hier wäre an Anselms IQMCN zu denken, wenn es wahrhaft ‚größere‘, über-menschliche Gerechtigkeit hervorbringt<sup>628</sup>). Auch Passagen zur Werk-, Willens- und Wortgerechtigkeit (z.B. Röm 2,5f.; Mt 7,21; 12,36f.; Offb 20,12) müssen nach Ellul im Licht dieser Klärungen gelesen werden. Die Gnade Gottes ergießt sich gerade über die, die gesündigt haben und über die ‚geurteilt worden ist‘; sonst wäre sie eben keine *Gnade* (198f.). Ob das Gericht selbst (als Gerechtmachung) letzte Annahme, nicht Ablehnung, durch Gott ist oder ob die letzte Annahme des Menschen, wie Ellul meint,

---

<sup>626</sup> Vgl. auch Elluls klärenden Kommentar zur vermeintlichen Lehre von der doppelten Prädestination bei Paulus in Röm 9,15ff. mit Bezug auf Ex 4,21; 33,19. Mit Maillot 1984 und Barth 1933, 351ff. führt er aus, dass die Zerstörung der pharaonischen Truppen einem göttlichen Plan folgt und keineswegs ewige Verdammung meint (199ff.).

<sup>627</sup> Schon Israel kennt kaum eine ewige Ablehnung Gottes, wohl aber sein ewiges Erbarmen (vgl. Ps 103,9; 106,1 u.a.). – Im Blick auf strittige Jesusworte betont Ellul die oft sehr bestimmte Aussageabsicht, die nicht in einer dogmatischen Beschreibung der Hölle liegt; vielmehr handelt es sich um eine Sprachfigur, die im Rahmen von Gleichnissen verwendet wird (z.B. Lk 16,19-31; s.a. Jer 17,10).

<sup>628</sup> S.a. Brantschen 1989 mit 2005, aber auch Kienzler 1997.

„nach‘ dem Gericht in einer göttlich-universalen ‚Begnadigung‘ erfolgt – in jedem Fall gilt: „if grace is granted according to the greater or lesser number of sins, it is no longer grace; it is just the opposite because of this accountancy“ (193). Der unbedingt-liebende, gnädige Gott des Christentums kann nicht auf einen transzendenten Buchhalter menschlicher Sünden reduziert werden.

Auch bei Ellul klingt das bleibende Paradox zwischen höchster moralischer Anforderung auf der einen Seite und steter Unzulänglichkeit auf der anderen Seite an, das immer wieder (oder ein für allemal in Christus) in der göttlichen Gnade aufgehoben wird. Ellul zitiert Röm 5,20: „Where sin increased, grace abounded all the more. This is the key statement. The greater the sin, the more God’s love reveals itself to be far beyond any judgment or evaluation of ours. This grace covers all things. It is thus effectively universal. I do not think that in regard to this we can make the Scholastic distinction between prevenient grace, expectant grace, conditional grace, etc. Such adjectives weaken the thrust of free grace of the absolute sovereign, and they result only from our great difficulty in believing that God has done everything. But this means that nothing in his creation is excluded or lost“ (193).

Schließlich verweist auch Ellul auf den hypothetischen Charakter strittiger Passagen in Jesu Gleichnissen und Worten (teilweise in Ergänzung zu ihrem mahnenden Gehalt), z.B. in Mt 25,31-46, wo das einstige Urteil über die Völker Thema ist. Ellul hebt hervor, dass Jesu Worte durchaus Nichtchristen die Möglichkeit geben, den Willen Gottes zu tun, besteht aber auch da-rauf, dass er nicht durch Angst Gefolgsleute sucht, sondern zur Liebe auffordert. „He does not try to make people afraid but offers a parable, a representation of what the world would be like without love“ (195). Gerade in den neutestamentlichen Briefen begegnen wir dem steten Paradox von Gerichts- und Höllenmahnungen auf der einen Seite und der Zuversicht der universalen Rettung auf der anderen Seite. Diese Spannung ist nicht einfach durch praktisch-pastorale Forderungen nach Bekehrung der Ungläubigen und allmählicher Christianisierung der ganzen Welt aufzulösen; vielmehr sind nach Ellul die *Adressaten* zu beachten, z.B. in 1 Kor 5,9f.: „The admonition is given to Christians. They must not spend time trying to find out whether others outside the faith ought to be damned. That is God’s affair. They simply know that the salvation in Jesus Christ is for all“ (196). Freilich hält auch Ellul daran fest, dass auf einer über-logischen Metaebene die reale Möglichkeit der Hölle ernst zu nehmen sei, da für Gott ‚nichts unmöglich‘ ist (obwohl theo-logisch, angesichts dessen, was Gott ist, Hölle unmöglich zu sein scheint); die Realmöglichkeit der Hölle darf aber nicht zu einem „dominating factor“ werden: „a fear that God will make possible that which according to his revelation is impossible“ (196). In diesem Kontext mahnt Ellul, kontingent-konkrete, praktisch-pastorale Erfahrungen aufgrund zweifelhafter oder missverständener Herrenworte mit göttlichen Urteilen zu verwechseln. Dabei hat er Warnungen Jesu vor der Zurückweisung von Ungläubigen, die sich dem Wort Gottes verschließen, im Auge (z.B. Mk 16,16). Wer so handelt, hat kein wirkliches Wissen von Gott. Darin steht Elluls Deutung keineswegs allein. Seine Mahnung kommt mit dem – in Gesinnungsethik und Autonomieprinzip auch auf die katholische Morallehre ausstrahlenden – Grundgedanken jeder seriösen Theologie überein, dass Menschen niemals den Willen Gottes einsehen können, nicht ‚von

außen‘ beurteilen können, ob andere wirklich Gottes Botschaft missachten, ob sie von Gott angenommen sind oder nicht. Ellul geht es vor allem um Fehlschlüsse aus dem direkten Scheitern missionarischer Bemühungen. Die Annahme des Evangeliums erfordert nämlich nicht nur seine Verkündigung, sondern auch eine innere Geisterfahrung; und während in *Christi* Verkündigung zugleich der göttliche Geist wirkte, wird spätere Evangelisierung nicht zwangsläufig von ihm begleitet: „We cannot say that there is an act of the Holy Spirit simultaneously with our proclamation. This may well be the point of the well-known text about the one sin that cannot be pardoned, the sin against the Holy Spirit (Mt 12,31-32). But we can never know whether anyone has committed it“ (192f.). Das kommt mit Grundüberzeugungen etwa der evangelischen Kirchen überein: „Im Evangelium wird die bedingungslose Annahme des sündigen Menschen durch Gott verheißen. Wer darauf vertraut, darf des Heils gewiss sein und Gottes Erwählung preisen. Über die Erwählung kann deshalb nur im Blick auf die Berufung zum Heil in Christus gesprochen werden. Der Glaube macht zwar die Erfahrung, dass die Heilsbotschaft nicht von allen angenommen wird, er achtet jedoch das Geheimnis von Gottes Wirken. Er bezeugt zugleich den Ernst menschlicher Entscheidung wie die Realität des universalen Heilswillens Gottes. Das Christuszeugnis der Schrift verwehrt uns, einen ewigen Ratschluss Gottes zur definitiven Verwerfung gewisser Personen oder eines Volkes anzunehmen“ (LK 24f.).

Ellul jedenfalls bestätigt in zahlreichen exegetischen Anläufen eine genuin hoffnungsfrohe Auslegung der Bibel, die Widersprüche zwar nicht leugnet, aber in ihrer Zuversicht überzeugend auflöst, vom Grundprinzip des jesuanischen Liebesverständnisses her. Gegenüber einer rein buchstäblichen Lesart in fideistischen Kontexten stellen zwar jene exegetischen Versuche einen Fortschritt dar, die biblische Widersprüche als Ausdruck der vielfältigen theologischen Ansätze ihrer Autoren stehen lassen oder auch als theologisch ‚ziemliche‘ Rede von Gott verstehen, da sie seiner Übervernünftigkeit angemessen sei, also Gegensätze darstellen, die aus den unauflöslichen Schwierigkeiten resultieren, als Mensch von Gott zu reden. Sie laufen aber selbst Gefahr, dem Gott Jesu unangemessen zu werden, dem zwar aus der Sicht menschlichen Verstehens ‚paradoxe‘ Elemente bleiben mögen, in dem aber keine tiefere theologische Ambivalenz Bestand hat.

2. Das vorstehende, im Schwerpunkt exegetische Kapitel hat erstens die Darstellung der Logik des Christentums zum Abschluss gebracht. Dem unbedingten Sein entspringt und entspricht die unbedingte Liebe, die das Christentum verkündet. Die Botschaft von der unbedingten Liebe wurde damit zugleich als das wesentlich Neue der Lehre Jesu identifiziert. Trotz aller Einwände hat das Christentum Einzigartigkeit. Von diesem inneren Kern her ist schließlich, wie an ausgewählten Stellen skizzenhaft gezeigt wurde, biblische Theologie ‚neu‘ zu erschließen.

Aus dieser Theologie ergeben sich wesentliche Konsequenzen für das christliche Selbstverständnis. Botschaft und Bewusstsein der unbedingten Gottesliebe widersprechen jedem unre-flektierten Superioritätsgefühl und lassen eine ganz neue, wahrhaft offene Geisteshaltung anderen gegenüber entstehen. Praktische Konsequenzen betreffen vor allem das traditionelle Begründungsverhältnis zwischen Religion und Moral und lassen daraus konkrete Ökumene zu; sie resultieren

aus zwei verschränkten Einsichten: 1.) die Botschaft Jesu vom Reich Gottes und der Erlösung betrifft alle Menschen, nicht eine exklusive Gruppe. Die Gleichheit aller hat nicht nur einen philosophisch-anthropologischen Grund, etwa das gemeinsame Vernunftwesen, sondern einen metaphysisch-transzendentalen und theologisch-personalen Grund: das gemeinsame Geschöpfsein<sup>629</sup>. 2.) Wenn Gott die Menschen unbedingt liebt, ist nichts Bedingung seiner Liebe und damit der Errettung, vor allem nicht ein Tun des Menschen; Jesus durchbricht den alten, auch im Judentum und Alten Testament häufigen Gedanken der Lohngerechtigkeit, der noch bei Anselm im Hintergrund steht. Damit kehren wir zurück zu den am Ende von Teil I offengebliebenen Fragen.

Die *moralischen Konsequenzen* – für menschliches Leben und Zusammenleben – der Beziehung Gottes zu den Menschen ergeben sich aus der Explikation des Unbedingtheitsbegriffs, werden aber auch durch zahlreiche Bibelstellen belegt. Von den Konsequenzen her wird der Grundgedanke der unbedingten Gottesliebe zugleich bestätigt und expliziert. Ihre weiteren Folgen sind im nächsten Kapitel eingehender zu betrachten. Wie ist es zu verstehen, dass Moral, Liturgie, Taufbekenntnis usw. keine Heils-Bedingung sein können? Wie ist damit umzugehen? Wird das Evangelium recht verstanden, kann der religiöse Glaube im traditionellen Sinn keine Grundlage menschlich-irdischer Ethik sein, wo der Tod zur Bedingung des Moralurteils und einer Entschädigung oder Entlohnung für irdische Taten, gut oder böse, funktionalisiert wird. Solchem Denken liegt ein doppeltes Missverständnis der Theo-Logik zugrunde: 1.) mit dem absoluten Wesen ist (philosophisch) kein Handel möglich und 2.) auch (christlich) nicht nötig; der liebende Gott will keinen Verdienst-Eifer. Und doch *kann* der christliche Glaube eine Grundlage von Moral im menschlichen Miteinander sein, Moral kann an Gottglauben ‚rückgebunden‘ (*religio*) werden, aber auf ganz andere Weise. Er *ist* Grund einer ökumenischen Offenheit auch in Fragen der Ethik und Lebensführung und des religiösen Bekenntnisses. Eine solche Botschaft mag für all jene Gruppen eine Ungeheuerlichkeit darstellen, die meinen, im Besitz der Garantie exklusiven Heilsanspruchs zu sein. Doch Jesus selbst begründet Moral theologisch nicht in seinen vermeintlich moralischen Lehren, sondern in der Botschaft vom liebenden Schöpfer- und Vatergott, die er in seinem Tun belegt – und die er nach traditioneller Theologie auch ‚ist‘: als Gottes Sohn, Gottes Wort, Gottes Liebe.

---

<sup>629</sup> Auch dieser religiösen All-Erfahrung entspricht eine philosophische Erfahrung: die Einsicht in die Einheit und unbedingte Allheit des Seins, die schon Parmenides thematisiert (dazu Göbel 2002, 109ff.).

## 4 Konsequenzen

Die aufgezeigte Logik des Christentums hat eine Vielzahl von Konsequenzen vor allem praktischer Art. Die in den vorstehenden Kapiteln betrachteten Schöpfungs- und Liebesmotive könnten allerdings auch zu den Fragen um das Sein und die Eigenschaften Gottes sowie mögliche Widersprüche innerhalb der klassischen Gottesattribute zurückführen, die auch Anselm beschäftigen<sup>630</sup>, und als Strukturprinzipien einer näheren ontologischen Ausgestaltung des Gott-Welt-Verhältnisses fruchtbar gemacht werden. Anselms IQMCN gibt jeder Rede von Gott als dem höchsten oder vollkommenen Wesen eine Denkregel vor, die in solchen Kontexten oft bemüht worden ist (beispielhaft genannt wurden u.a. Sokolowski, Seifert, Hartshorne), die allerdings die – umstrittene – Frage nach der näheren inhaltlichen Bestimmung der göttlichen Perfektion und der daraus resultierenden Eigenschaften des göttlichen Wesens in mancher Hinsicht offenlassen mag. Liebesverhältnis und Schöpfungstätigkeit Gottes spielen dabei eine besondere Rolle, weil sie, wie bereits in Kap. II.1 angedeutet, aus ontologischen Erwägungen Grundannahmen des Theismus in Frage stellen können und zu Anselms Relationsproblem zurückführen. Wie steht es um Beziehungs- und Kommunikationsfähigkeit Gottes, des ‚Absoluten‘? Kann zwischen Gott und Mensch ‚wahre‘, partnerschaftliche Liebe im Sinn vollkommener Gleichwertigkeit oder Gleichheit bestehen? Wie steht es um die Wechselseitigkeit einer solchen Liebesbeziehung? Wie weit geht (und welcher Art ist) die Freiheit des Menschen? Wie genau ist das göttliche Wirken zu verstehen? Kann auf göttliches Handeln eingewirkt werden? Klassische Positionen rufen die Seinsdifferenz zwischen Gott und Welt in Erinnerung und halten u.a. an der Unwandelbarkeit Gottes fest (gestehen allerdings auch, wie Anselm, das uneinholbar Geheimnishaftes solcher Aussagen ein); sie stehen in der Tradition von Thomas und Augustinus, der sich auf Immaterialität und Vor- oder Überzeitlichkeit Gottes beruft, sodass die Frage nach einem ‚davor‘ in Bezug auf die Schöpfung sinnlos ist, Gott sich nicht wandelt; Wandel geschieht allein *in* Zeit und Welt<sup>631</sup>. Alternative Zugänge wie „Open Theism“<sup>632</sup> oder die Prozesstheologie Hartshornes geben allerdings gerade aus solch ‚logischen‘ Überlegungen klassische Attribute Gottes, des IQMCN, auf und schlagen statt eines statischen ein dynamisches Gottesverständnis vor (wo zumindest Gott sich selbst übertreffen kann). Während Fragen nach der näherhin personalen Ausgestaltung der Mensch-Gott-Beziehung im Kontext traditioneller christlicher Theologie vor allem trinitarisch und mit christologischen Verweisen auf die Doppelnatur Jesu als Mittler zwischen Gott und Mensch beantwortet werden, gibt es alternative Ansätze, die als Voraussetzung wahrer Offenheit auf die Welt hin, wahren Mitleidens und wahrer Barmherzigkeit, eine Passibilität Gottes fordern und im Paradox der göttlichen Einheit von Allmacht und Liebe eine

---

<sup>630</sup> Zu einigen dieser Fragen wurde bereits Stellung genommen. Dazu gehören sowohl die Erwägungen in CDH um die ‚Ziemlichkeit‘ und ‚Notwendigkeit‘ von Gott und seinem Handeln sowie die Überlegungen in P, in Anwendung der IQMCN-Formel bzw. ihrer Variante in P 5, u.a. um Mit-Leiden und Gerechtigkeit Gottes, wobei Anselm z.B., wie gesehen, zwischen Affekt und Effekt der göttlichen Barmherzigkeit unterscheidet (P 8; dazu auch Sadler 2006, 43ff.).

<sup>631</sup> Vgl. S.th. I 44-49, *Confessiones* XI 12ff., *De civitate Dei* XI 6; s.a. P 17-21.

<sup>632</sup> Vgl. etwa Boyd 2000.

Antwort finden (sofern sie Allmacht im klassischen Sinn oder den Impassibilitäts-gedanken nicht ganz aufgeben), sodass Gott in seiner Liebe seine Allmacht ein-schränkt, mit der Welt leidet und ihr die Freiheit gibt, sich von ihm ab- und wieder zuzuwenden, sie aber darin mit-leidend begleitet<sup>633</sup>. Wird dieser Ansatz ontotheo-logisch entfaltet, kann sich eine „kenotische Theologie“ ergeben, in der bereits Schöpfung – d.i. die Macht-Tat Schöpfung, die aus Liebe erfolgt, die aber auch, mit Origenes, als *andauerndes* Wesenstun Gottes verstanden werden kann – als „self-limitation“ und „self-emptying“ Gottes verstanden wird, indem er ‚uns sein lässt‘ (nachdem er Welt ins Sein entlässt, also frei-setzt), sodass selbstopfernde ‚Hingabe‘ nicht erst in Sendung und Tod des Sohnes, sondern schon im Schöpfungsakt ge-schieht<sup>634</sup>.

Ansatzpunkte solcher theologischer Reflexionen zu Sein, Wesen, Eigen-schaften bzw. Vollkommenheit(en) sind sowohl Gedanken zur Liebesbotschaft auf dem Hintergrund existenzieller Leiderfahrung (Theodizee) als auch theo-logische Überlegungen zur Kompatibilität der Gottesattribute klassischer Theologie (z.B. in der Frage nach Allmacht und Liebe) sowie eine eher philosophische Kritik dieser Attribute des Höchsten, die weitgehend über die christliche Tradition hinaus auf die griechische Metaphysik zurückgehen (neben Allmacht etwa Allwissen, Unwan-delbarkeit, Unüberbietbarkeit, Einfachheit, Ewigkeit, Impassibilität, Aseität<sup>635</sup>). Von den Reflexionen der vorstehenden Kapitel her – die bereits mit der Neubesinnung auf den Begriff des Absoluten und Unbedingten in Teil I ihren Anfang nahmen – fragt sich allerdings, ob ein radikalerer Fokus, ohne alle Umwege und mögliche Missverständnisse, auf Gottes Liebe, verbunden mit einem transzendentaltheologi-schen Zugang zur Theodizeefrage, nicht auch dazu geeignet sein kann, eine letzte Unwandelbarkeit und Vertrauenswürdigkeit Gottes auszusagen, die zugleich seiner Für- und Mitmenschlichkeit voll gerecht wird<sup>636</sup> – und die insofern mit dem hier verfolgten ‚kosmologischen‘ Ansatz philosophischer Theologie kompatibel ist, als

<sup>633</sup> Brantschen 1980. Für Brümmer 1993 zieht auch Gott aus der Liebesbeziehung mit dem Men-schen Gewinn und ist „dependent on us for being the kind of loving God he is“ (237); er möchte schließlich seine Liebe erwidert sehen; das aber wird ihm nicht durch äußeren Zwang vorgege-ben, sondern er wählt diese Seinsweise selbst, oder – mit Bezug auf Anselm – Liebe ist seine ‚Wesensnotwendigkeit‘. Darüber hinaus unterscheidet Brümmer mit P.S. Fiddes aber auch zwi-schen dem Selbststand Gottes hinsichtlich seiner Existenz und anderen Bedingungen „for the whole mode of his divine life“ (ebd.), von denen er als abhängig zu denken sei.

<sup>634</sup> MacGregor 1975, hier 19.56f.75ff. (u.a. mit Verweisen auf S. Weil).

<sup>635</sup> Dazu etwa MacGregor 1975, 23-42. Diese Traditionsverschmelzung führt, wie gesehen, bei Anselm zum Problem von Ferne und Nähe Gottes und in der Anselminterpretation Hartshornes zu Umdeutungen bzw. zur Lösung der Grundfrage durch die Aufgabe klassischer theologischer Bestimmungen. – Freilich böte sich auch vom Griechischen her die Möglichkeit, Perfektion nicht als ‚Bewegungslosigkeit‘ zu verstehen, bezeichnet doch *teleios* („vollkommen“) vollständige Aktua-lisierung; zwar paradox angesichts der klassischen Metaphysik, mag Bewegung damit zumindest dann vereinbar bleiben, wenn man sie nicht im Sinn eines *dynamis*-Wandels des *Noch-Im-Werden-Seins* denkt.

<sup>636</sup> Theodizeefrage und Schöpfungsgedanke wurden oben (Anm. 438, mit Bezug auf Boethius und Leibniz) so zusammengeführt, dass die Existenz der Welt (die auch Ausgangspunkt des kosmologischen Arguments ist) als hinreichend vollkommener Ausdruck von Gottes Macht und Gutsein angesehen wird; diesem Gedanken kommt übrigens auch MacGregor 1975, 16.157 sehr nahe.

sie ausdrückt, was Gottes Größe, gefasst als Seinsgröße-Seinsnotwendigkeit-Seinsgrund, besagt.

Eine weitere Ausgestaltung der Detailfragen nach den göttlichen Eigenschaften, Gottes innerem Wesen und äußerem Weltverhältnis muss hier nicht geleistet werden. Sie gehören in die systematische Theologie (oder den Gottestraktakt der katholischen Dogmatik), die sich den hier verfolgten Ansatz und seine Anregungen nutzbar machen kann, der aber, in der Reflexion auf den Unbedingtheitsgedanken als Maßstab theo-logischen Denkens, nicht mehr als ein hermeneutisches Handgerüst zur Verfügung gestellt werden sollte, womit Philosophie – gemäß der kantischen Variante des *ancilla*-Gedankens<sup>637</sup> – Zugang und Wegweisung zur theologischen Reflexion bietet, deren Kernfelder aber nicht selbst besetzen muss (etwa indem sie das innere Wesen Gottes in den Blick nimmt und Konkurrenzmodelle zur Trinitätslehre anbietet<sup>638</sup>). Zudem interessiert uns primär der praktisch-theologische Kontext; im Folgenden muss also der zum Ende des vorigen Kapitels angedeuteten ethisch-ökumenischen Relevanz des skizzierten theologischen Ansatzes weiter nachgegangen werden.

Die aufgezeigte Logik des Christentums unterstützt ein neues Selbstverständnis der Christen, das binnenperspektivische Auswirkungen hat (etwa moral- und liturgietheologisch sowie ekklesiologisch) und zugleich im interreligiösen, interkulturellen Gespräch eine wahrhaft ökumenische Geisteshaltung prägt. Dabei geht es um universalgültige, ‚philosophische‘ Ausgestaltungen des Menschseins, die aber vom Christentum her verstanden oder neu belebt werden.

#### 4.1 Hinweise zum ‚neuen‘ Verhältnis von Religion und Moral

Anders als in den kritisierten Vorstellungen von Gott und Gerechtigkeit hat Frömmigkeit weniger mit äußerlichen Formen, Verzicht und Recht zu tun, da Religion kein Tauschgeschäft, Heil nicht zu verdienen ist. Die jahrhundertelange Gleichsetzung der heilsverdienenden „Arbeit im Weinberg des Herrn“ (Mt 20,1-16) mit religiösem Eifer, Moral und irdischem Verzicht ist im Blick auf das christliche Gottesbild schon deswegen verfehlt, weil diese nichts oder zumindest *nicht mehr* erreichen als andere Lebensformen, da Rettung und Heil nur immer schon allen Menschen in unbedingter göttlicher Liebe geschenkt sein können<sup>639</sup>. Natürlich bleibt der Wert ethischer Anstrengung bestehen. Es wäre nur verfehlt, ihn als Be-

---

<sup>637</sup> Vgl. Anm. 18.

<sup>638</sup> Etwa im kenotischen Ansatz MacGregors, der allerdings eine eingehendere christologische Reflexion vernachlässigt (McWilliams 1985, 93ff.).

<sup>639</sup> Auch im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg geht es – wie der kommentierende Zusatz „So werden die Letzten die Ersten sein und die Ersten die Letzten“ (Mt 20,16) nahezu zulegen scheint – nicht um die *Umdrehung* der irdischen Rangordnungen (dann formulierte der Satz nur eine Art tröstlich-triumphale Moral, die selbst allzumenschlich und theounlogisch bliebe), sondern um deren *Aufhebung* in eine Anderskategorialität der Gerechtigkeit und Gleichheit vor Gott. Auch in der christlichen Liebes-Praxis ist es zwar oft methodisch nötig, die Bedürftigkeit der ‚Armen‘ zu betonen; damit dürfen aber ‚Reiche‘ nicht weniger geliebt werden. Manche benötigen Hilfe oder Heilung, andere nicht. Ähnliches gilt für Mk 10,35-45, wonach wer (unter den Aposteln bzw. vor Gott) „groß sein will, dienen soll“ (allerdings handelt es sich hier um eine konkrete Aufforderung, wie der Sache Gottes zu dienen ist).

dingung der Erlösung religiös zu begründen. Nach der Selbstläuterung christlicher Theologie kann das ‚alte‘ Funktionalverhältnis zwischen Religion und Moral – bzw. Moral und Heil – durchbrochen werden, ist Gott nicht Hindernis ethisch-mitmenschlichen Tuns, sondern kann wieder bewusster Grund und Garant dieses Zentralanliegens der christlichen Botschaft sein. Doch auch *mit* einem Gott, im Horizont der Bejahung des christlichen Glaubens, bleiben kritische Anregungen bedenkenswerte Anstöße für ein neues christliches Selbstverständnis, z.B. die Nietzsches.

### ***4.1.1 Der christliche Übermensch***

Christlicherseits ist eine Haltung erforderlich, die man als *christlichen Übermenschen* bezeichnen könnte, wenn denn der Übermensch – nach Nietzsche – vor allem derjenige ist, der es aushält, dass es keine sanktionierenden (belohnenden oder strafenden) Götter mehr gibt, die ethisches Tun einfordern, sondern dass sich der Mensch dazu nur selbst verpflichten kann. Wenn Nietzsche den Gottestod konstatiert und damit das Ende des moralischen ‚alten Gottes‘ meint<sup>640</sup>, ist das nicht fern vom recht verstandenen Evangelium Christi. Weder ist philosophisch Gott in einem Handel mit dem Menschen zu denken, noch ist der christliche Liebesgott in einen drohenden Moralgott zu verdrehen. Damit ist aber auch Gottgefälligkeit als solche nicht unmittelbar als Maßstab der Mitmenschlichkeit geeignet und diese höchstens indirekt als Gotteslob zu verstehen, wie es Arnobius in seinem Kommentar zu Ps 145,2 ausdrückt: „Wir loben den Herrn in unserem Leben, das heißt durch unser gutes Handeln“<sup>641</sup>.

#### ***4.1.1.1 Nietzsches Übermensch***

Das Bild des Übermenschen entwirft Nietzsche in seinem ‚prophetischen Hauptwerk‘ *Also sprach Zarathustra*. Unter den unzähligen, auch widersprüchlichen Deutungsversuchen, die das Konzept im Laufe der Rezeptionsgeschichte erfahren hat, hat es im Zusammenhang der Religionskritik, genauer der Kritik an einer theologischen Moralbegründung, theoretisch seine stärksten Möglichkeiten. Der Übermensch, der den Wegfall des Jenseits in einer ganz diesseitigen, dem „Leben“ gewidmeten, Existenz auch hinsichtlich der Moralbegründung aushält, weiß, dass nicht Götter ethisches Tun einfordern, sondern dass sich dazu (je)der Mensch nur selbst verpflichten kann und muss: „Frei wovon? Was schiert das Zarathustra? Hell aber soll mir dein Auge künden: frei wozu? Kannst du dir selber dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes? Furchtbar ist das Alleinsein mit dem Richter und Rächer des eigenen Gesetzes“<sup>642</sup>. Und: „So sprich und stamm-

<sup>640</sup> *Fröhliche Wissenschaft*, Nr. 343.

<sup>641</sup> PL 53, 560. S.a. Kants Erläuterungen in KpV A 148. – Meine Überlegungen zum christlichen Übermenschen sind bereits in verschiedene Publikationen eingeflossen; das folgende Kapitel wurde in Göbel 2007 vorabveröffentlicht, hier aber überarbeitet. Einige Gedanken aus den vorigen Kapiteln werden bewusst wiederholt, da es auch allein lesbar sein soll.

<sup>642</sup> *Zarathustra* = KSA 4, 81. Der Gedanke, sich selbst Richter zu sein, kommt in mancher Hinsicht mit Kants Autonomiebegriff überein (obgleich Nietzsche, *Der Antichrist*, Nr. 11, das anders



le: „Das ist *mein* Gutes, das liebe ich, so gefällt es mir ganz, so allein will *ich* das Gute“<sup>643</sup>. Der Übermensch ist dabei nicht Traumbild von etwas vollkommen Anderem oder Neuem, sondern vielmehr Ausdruck einer Forderung an jeden einzelnen Menschen des Heute – Ausdruck der ethischen Selbstverpflichtung, die insofern ‚übermenschliche‘ Anstrengung ist, als bisher die Menschheit ihre ganze Geschichte hindurch dafür Götter (oder Gottesprojektionen) nötig hatte.

Den moralischen Imperativ als solchen hatte Nietzsche ähnlich schon früher formuliert, bevor er im Horizont der Gottlosigkeit explizit dem Übermenschen aufgegeben wird: „Du solltest Herr über dich werden, Herr auch über die eigenen Tugenden“<sup>644</sup>. Auch der Begriff „Übermensch“ war von Nietzsche bereits verwendet worden: in einem Jugendaufsatz wird Lord Byron für Nietzsche durch sein Tun, seine eigene Lebensgestaltung zu einem „geisterbeherrschenden Übermenschen“<sup>645</sup>. Und kurz darauf verfasst der junge Nietzsche „Fatum und Geschichte“, wo er ein Weltbild ohne Gott und Vorsehung erprobt, das metaphysische Sinnlosigkeit und Fatum erfährt – und gerade darin den „freien Willen“ der Selbstgestaltung des Erdenlebens entwickelt<sup>646</sup>.

Im *Zarathustra* steht nun der Gedanke des Übermenschen zusammen mit Nietzsches anderer Zentralidee der „ewigen Wiederkunft des Gleichen“, in der beide Aspekte, die Wiederkehr wie das Gleiche, für unseren Kontext von Bedeutung sind. Unter den vielen (auch physikalisch-kosmologischen) Deutungen, die Nietzsche selbst dem Gedanken unterlegt, ist die ‚metaphysische‘ aufschlussreich: der Gedanke formuliert erneut die Absage an Gott und Jenseits; die ewige Wiederkehr des *Gleichen* bedeutet die Verneinung jeder Möglichkeit eines *Anderen*. Ewig ist nur das Diesseits. Im bloßen ‚Leben‘ allein ist Sinn zu finden, d.h. zu setzen, zu ‚schaffen‘. Denn Handelnder dort ist der Mensch selbst, im Hier und Jetzt. So wird der Gedanke der ewigen Wiederkehr zu einem kategorischen Imperativ der Ethik Nietzsches<sup>647</sup>. Es geht dabei nicht nur um *amor fati* als höchste Form der Daseinsbejahung, sondern darüber hinaus um die höchste Form der Bejahung des aktuellen eigenen Tuns, das man immer wieder so gewollt haben muss. In dieser Deutung wird das eigene Tun immer wiederkommen und den Handelnden mit seiner jetzigen Entscheidung konfrontieren, der er auch später – und immer wieder – zustimmen können muss. So wird auch die symbolische Formel der ewigen Wiederkehr des Gleichen zum Ausdruck der Forderung nach höchster Selbstverantwortung<sup>648</sup>.

---

sieht und tatsächlich der Maßstab des Selbsturteils bei ihm nicht universal-objektiv ist) und findet sich ähnlich in GMS 17, RGV A 123 u.a.

<sup>643</sup> *Zarathustra* = KSA 4, 42.

<sup>644</sup> *Menschliches, Allzumenschliches* I, Nr. 6. Hier liegt der Schwerpunkt freilich mehr auf der Stärkung des Selbstverhältnisses, der „Selbst-Sucht“ des *Zarathustra*, mit Freud gesprochen: der Entlarvung des Über-Ich zugunsten des Ich, das seine „Tugenden“ als „Werkzeuge“ neben anderen verstehen kann (ebd.).

<sup>645</sup> Nietzsche 1994, 10; zit. in Safranski 2002, 35.

<sup>646</sup> Nietzsche 1994, 55ff.; Safranski 2002, 35f.

<sup>647</sup> Zahlreiche Interpreten, von Jaspers 1936 über Löw 1984 bis Safranski 2002, haben diesen Aspekt dargestellt, den Nietzsche selbst zu einer Zentraldeutung seines Wiederkunftsgedankens gemacht hat – der so jedenfalls *nicht* zutiefst „amoralisch“ ist (Rustemeyer 2006, 135).

<sup>648</sup> Der Blick Nietzsches ist hier wesentlich zukünftig und optimistisch; dass der Gedanke der ewigen Wiederkehr aus dem Jetzt genauso in die Vergangenheit gehen, dass der Einzelne, der mit

Und damit ist sie zugleich insofern die höchste Form eines postulativen ethischen (oder humanistischen) Atheismus, als es keine jenseitige Instanz ist, sondern das eigene Selbst, das unter der Vorgabe der steten Wiederkehr die eigenen Entscheidungen bejahen muss: „wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich [...] verwandeln [...] die Frage bei allem und jedem: willst du dies noch einmal und noch unzählige Male? würde als großes Schwergewicht auf deinem Handeln liegen“<sup>649</sup>. „So leben, dass du wünschen musst, wieder zu leben“, ist Aufgabe des (Über-)Menschen<sup>650</sup>. Nietzsche meint, Gott leugnen zu müssen zugunsten der ethischen Eigenverantwortung. Nicht konkrete Inhalte werden gefordert, aber: „Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unser Leben!“<sup>651</sup>. Diese Selbstübernahme der ethischen Verantwortung ist „heroischer“ Akt<sup>652</sup>.

Genau darin wird die Existenzphilosophie an Nietzsche anschließen, die gegen die theoretischen Spekulationen über Wesenheiten, Allgemeinbegriffe und wissenschaftliche Erklärungen die konkrete Existenz des Individuums betont, das (schmerzlich) freier und verantwortlicher, in Willensakten sich selbst bestimmender Träger der eigenen Handlungen ist. Der Tod kann hier als letzter Test, Prüfstein und Beweishorizont der Moral, der eigenen Entscheidungen, der eigenen Existenz verstanden werden<sup>653</sup>. Im Tod wird der Mensch nicht nur mit seiner Endlichkeit kon-frontiert, an der Schwelle des Todes ist er wahrer ‚Herr‘, ‚Übermensch‘ und ‚sich selber Richter‘ der eigenen Handlungen. Im letzten Moment des irdischen Daseins bewährt sich der Lebenswandel im Blick auf dieses Dasein, wenn der Rückblick am Maßstab der eigenen moralischen Normen in Zufriedenheit erfolgen kann. Diesen Selbsttest der Moral mahnt schon Sokrates in Platons *Apologie* und

---

dieser Lehre konfrontiert wird, das Jetzt als unänderbare Wiederholung vergangener Entscheidungen verstehen und darin in seinem Handlungs- und Gestaltungswillen pessimistisch erstarren könnte, ist die andere Seite. Wird allerdings der Gedanke konsequent gedacht, bedeutet er die Aufhebung der Zeit im – einen, immer gleichen – Tun; der Übermensch ist für Nietzsche gerade der, der das im Jetzt, furchtlos und heroisch, vollbringen kann.

<sup>649</sup> *Fröhliche Wissenschaft*, Nr. 341.

<sup>650</sup> KSA 9, 505.

<sup>651</sup> KSA 9, 503.

<sup>652</sup> Nietzsche, der schon in seiner frühen Phase Schopenhauer'schen und Wagner'schen Geniekults davon überzeugt ist, dass einzelne Heroen das Dasein insgesamt rechtfertigen (vgl. KSA 7, 354), findet immer wieder Qualifizierungen wie „Held“ und „Krieger“ für den Menschen seiner „Herrenmoral“, den „Übermenschen“, und schließlich für sich selbst. Das Projekt der Übernahme der eigen-freien ethischen Verantwortung, in dem menschliche und individuelle Autonomie gegen Götter und neue Massengötzen gesetzt werden, wird ihm wiederholt auch persönlich zum „heroischen“ Akt (vgl. *Briefe* 8, 129.565). Heroisch ist insbesondere die Größe der Leichtigkeit im Umgang mit der Schwere des Seins, das voller Absurdität, Einsamkeit, Eigenverantwortung und Leid ist (bei Nietzsche persönlich auch körperliches Leid). Das verdeutlicht die Erklärung des Titels der *Fröhlichen Wissenschaft*, die eine geradezu „heroische“ Heiterkeit anmahnt, die sich Nietzsche selbst im „fröhlichen Lachen“ bewahrt habe (*Fröhliche Wissenschaft*, Nr. 324). Freilich lässt dieses Zeugnis biographisch schaudern angesichts des späteren Wahns, dessen Ausbruch 1889 sich bereits im Herbst 1888 andeutet, als das Lachen des Denkers in das haltlos-unbeherrschte Grinsen des Possenreißers umschlägt (s. *Briefe* 8, 489).

<sup>653</sup> Dazu weiter Göbel 2007, 19-55.

*Kriton* an<sup>654</sup>; dort wird allerdings im Moment des Todes noch zugleich mit einer postmortal-jenseitigen Gerechtigkeit unter Maßnahme an der eigenen Lebensleistung gerechnet, vor den „Herrschern der Unterwelt“ (*Kriton* 54b) oder dem Weltenrichter. Im atheistischen oder agnostischen Existentialismus eines Sartre oder Camus hingegen – die im Sinne Nietzsches meinen, Gott der menschlichen Freiheit opfern zu müssen bzw. Gott als irrelevant für alles irdische Geschehen erachten (selbst wenn es einen Gott gäbe, bleibe die Theodizeefrage Beleg dafür, dass auch ein möglicher Gott die Absurdität des Daseins nicht auflöse) – spielt das Weiterleben nach dem Tod keine (moralische) Rolle. Das Dasein bleibt ohne einen metaphysischen Sinn; als solches ist es ‚absurd‘. Und doch bleibt die innerweltliche Dimension menschlich-sinnhaften Tuns, das vom Menschen fordert, dass er sein Bestes gibt. Hier ist er allein auf sich gestellt. Genau dafür benutzt auch Camus den Ausdruck „heroisch“<sup>655</sup>: der Mensch flieht nicht die Sinnlosigkeit, etwa in den Selbstmord (für Camus Zentralproblem der Philosophie), in passives Ertragen aller Zustände oder in religiöse Jenseitsvertröstung, sondern stellt sich heroisch und protestierend der Absurdität, drängt auf Verwirklichung von Freiheit und Gestaltung der Lebenszeit zu einer „Herrlichkeit“, die Nietzsches „Heiterkeit“ nicht fern ist. Der Grund von Moral liegt damit nicht in einem verborgenen Nebensinn des eigenen Weiterseins nach dem Tod, sondern die ethische Daseinsgestaltung zielt auf ihr wahres Wesen, auf den Anderen, auf Mitmenschen; sie dient der gemeinsamen menschlichen Existenz auf Erden.

#### 4.1.1.2 *Moral, als ob es Gott und Tod nicht gäbe*

Diese Gedanken aber sind auch christlicherseits nicht von der Hand zu weisen. Christliche Ethik – insofern *Ethik*, d.h. Philosophie der Praxis, besorgt um den Bereich des menschlichen Tuns und irdischen Zusammenlebens – kann auch mit Elementen religionskritischer oder existentialistischer Philosophie konvergieren. Denn Freiheit, moralische Selbstverantwortung und Selbstgesetzgebung sind nicht unvereinbar mit christlichem Gedankengut, sondern wesentliche Elemente seiner ethisch-anthropologischen Tradition, die an die griechische Philosophie anknüpft und in der z.B. die kirchlich-scholastische Ethik mit philosophischen Ethiken in christlichen Horizonten übereinkommt, etwa der Kants, der „das Urteil des künftigen Richters“ mit dem „aufwachenden Gewissen“ (d.i. „die sich selbst richtende moralische Urteilskraft“) im Menschen und seiner „Selbsterkenntnis“ gleichsetzt, dem zuletzt, an der Schwelle des Todes, „sein ganzes Leben [...] vor Augen gestellt werde“<sup>656</sup>. Auch der christlichen Moralbegründung ist aber ein moralisches Dasein

<sup>654</sup> In der, von Marc Aurel inspirierten, Fassung aus C.F. Gellerts „Vom Tode“ ist der Gedanke zum geflügelten Wort geworden: „Lebe, wie du, wenn du stirbst, wünschen wirst, gelebt zu haben“.

<sup>655</sup> *Sisyphos* wird Camus im gleichnamigen Essay zum Urbild des Heroismus, zum „absurden Helden“. Dabei geht es nicht um leeres Pathos, sondern um den Kampf für ein Ethos der Humanität und Lebenswürdigkeit, um Sinn und Glück im Absurden.

<sup>656</sup> RGv A 97 mit 271. Hier verbindet sich moralische Autonomie mit dem Motiv des Todes als Prüfstein von Moral, womit der paulinisch-lutherische Gedanke eines jenseitigen Selbsturteils gut vereinbar ist. Kant sieht seine Deutung durch Offb (1,7) bestätigt, wonach „der Weltrichter [...] nicht als Gott, sondern als Menschensohn vorgestellt“ werde, dass also die „Menschheit selbst“ die einstige Aussonderung von Gut und Böse vornehmen werde, wobei er überzeugt ist, dass die

Wert in sich<sup>657</sup>. Auch christliche Philosophen wissen, dass Ethik eine im allgemeinen philosophischen Diskurs konsensfähige, diesseitige Begründung braucht, die auch unabhängig von Glaubenssätzen Gültigkeit hat: weil sie z.B. auf allgemein aufzeigbaren, intersubjektiven, interkulturellen und interreligiösen anthropologischen Konstanten und Grundwahrheiten ruht, die sie zur moralischen Entwicklung bringt. Hier ist der stoische Grundsatz aufgenommen, menschliche Wahrheiten ökumenisch zu ‚realisieren‘, d.h. erstens zu *bemerk*en, gemeinsam Vorhandenes aufzuzeigen sowie zweitens *umzusetzen*, zu verwirklichen. Möglichkeitsbedingung dafür aber ist erstens – ontisch – das objektive Vorhandensein dieser Grundkonstanten, Grundwerte und Überzeugungen in jedem Menschen als Mensch<sup>658</sup> und zweitens – noetisch – die subjektive Erkenntnisfähigkeit dieser Grundkonvergenzen aller Menschen, der sich der Einzelne in seiner, zugleich individuellen wie allgemeinen, Selbsterkenntnis bewusst wird; denn in der Selbsterkenntnis erkennt sich der Mensch als *Person*, d.h. als (zugleich) *individuelles* (wie) *menschliches Wesen*. Selbsterkenntnis in der anthropologischen Tiefe der Antike ist also als solche ein ‚ökumenischer Akt‘, möglich auf der ganzen Welt, in allen Kulturen, in der ganzen *humanitas* im doppelten Sinn des Begriffs als „Menschenwesen“ und „Menschengemeinschaft“. Der Einzelne kann sich dieses Wesens von Gemeinheit in seiner Innerlichkeit innewerden, um es dann nach außen zu tragen und (aus-)zu leben.

---

Vorstellung eines Weltenrichters „in der allgemeinen Menschenvernunft“ liege: Gott interessiere nur darin, „was er für uns als moralisches Wesen sei“ (198ff.). Kant spielt allerdings den moralisch-vernünftigen, unbestechlichen ‚Richter in uns selbst‘ gegen einen „andern Richter“ aus, dessen Urteil durch „Selbstpeinigung“ oder „Bitten und Flehen“ und „gläubige Bekenntnisse“ abzumildern sei. Unter einer solchen Hoffnung auf ein „Ende gut, alles gut“ leide die Moral (98). Scharf kritisiert Kant als „Religionswahn und Afterdienst Gottes“ (245) die „unnützen Selbstpeinigungen“, die „in der Welt zu gar nichts nutzen“ und „desto heiliger“ zu sein scheinen, „je weniger sie auf die allgemeine moralische Besserung des Menschen abgezweckt sind“, und nur eine persönliche „Ergebenheit gegen Gott“ beteuern sollen (243). Kant brandmarkt zu Recht die Vermengung der zwei distinkten Elemente von Religiosität, „Frömmigkeit (passive Verehrung des göttlichen Gesetzes)“ und „Tugend (Anwendung eigener Kräfte zur Beobachtung der verehrten Pflicht)“, die allzuoft zur Ersetzung letzterer durch erstere führt, indem man „ruft: ‚Herr! Herr!‘, um nur nicht nötig zu haben, ‚den Willen des himmlischen Vaters zu tun‘“ (294f.). Im Feilschen mit Gott reicht die bloß äußerliche ‚Umkehr‘ auf dem Sterbebett. Andererseits erkennt aber auch Kant das Wesen des christlichen Gottes der bedingungslosen Liebe: obwohl er um die Bedeutung der Gnade und übernatürlichen Gerechtigkeit weiß, macht er Moralität zur „Bedingung jener Liebe des Wohlgefallens“ (206); der „gute Lebenswandel“ ist „oberste Bedingung der Gnade“ (164).

<sup>657</sup> Auch der Gedanke der bewussten Gestaltung der Lebenszeit lässt sich natürlich auch *mit* Gott und einem Jenseitsglauben vertreten, als Gestaltung ‚anvertrauter‘ Zeit. Andererseits können auch Ungläubige *in der Zeit*, gerade weil sie begrenzt ist, Sinn zu verwirklichen suchen, d.h. einen wahrhaft menschlich, befriedigend-vernünftigen Sinn. Atheistischer Absurditätsglaube oder metaphysische Sinnlosigkeitserkenntnis machen nicht anthropologische Grundeinsichten wie das Vernunftwesen des Menschen obsolet oder führen zur Selbstaufgabe des Menschen als denkendes, überlegtes, schaffendes Wesen. Auch Sinnzweifel müssen nicht zur Selbstüberlassung an Leidenschaft und Genuss allein führen und dazu, dass sich der Mensch in ein tierisches Dasein selbst verfehlt.

<sup>658</sup> D.h., dass deren Erkenntnis Wahrheit zukommt, dass solche Konstanten und Werte wahrhaft *erkannt* sind, nicht erfunden. – Zum ganzen Aspekt der aus der Antike inspirierten Selbsterkenntnis als Anthropologie vgl. Göbel 2002, 293ff.

Freilich steht solch eine säkulare Ethikbegründung niemals im Widerspruch zu ihrem göttlichen Grund. Der christliche Glaube an den einen Schöpfer-, Vater- und Erlösergott – der nach 2 Kor 13,5 auch der Selbsterkenntnis überantwortet wird – vertieft nur die Einsicht in die Gleichheit aller Menschen. Auch Autonomie und Theonomie schließen sich niemals aus. Das bleibende Verdienst der *Moralphilosophie Anselms* und seines Freiheitsverständnisses liegt gerade darin, „dem Begriff sittlicher Autonomie [...] so nahe gekommen“ zu sein wie kein anderer Denker vor Kant und gleichzeitig den Zusammenhang von Autonomie und Theonomie denkbar zu machen<sup>659</sup>. So können Christen auf einen letzten Grund der Ethik zählen; er ist aber nicht notwendiges Element menschlicher Ethikbegründung im intersubjektiv-globalen Diskurs. So wird Moralbegründung fast zu einer Variante des kantischen „als ob“: als ob es Gott und Tod und Weiterleben nicht gäbe, doch in der Gewissheit, dass es sie gibt<sup>660</sup>. Gelingender Ethik reicht im säkularen Diskurs eine anthropologische Verankerung, für den Glaubenden aber ist diese im Schöpfungs-

<sup>659</sup> Verwey 1994, 56 mit 38ff.; s.a. 2009, 101ff. Allerdings fällt Anselm, wie bei Anm. 333 gesehen, hinter den eigenen Autonomiebegriff zurück, um Lohn- und Strafwürdigkeit des Menschen zu bewahren, und noch Kant postuliert die Existenz Gottes im Blick auf die Glückseligkeit auch aus dem Gedanken einer *ausgleichenden Gerechtigkeit* (die Aussicht darauf darf aber echter Moral nicht als *Anreiz* dienen). Jedenfalls ist bei Anselm das Freiheitsvermögen zum Guten, das die *rectitudo* ermöglicht, „gottgegeben“ (DV 13). Deswegen spricht Plasger 1993, 81 sogar von „Heteronomie“, aber „gottbezogener Heteronomie“ (s.a. Christe 1985, 369, Kienzler 1997, 96). – In diesen Kontext gehört auch der Gedanke des moralisch-eschatologischen Selbsturteils sowie die Annahme eines universal gültigen, autonomen Grunds von Ethik in der „lex naturalis“ (die für Gläubige doch in der „lex divina“ gründen kann), vgl. – neben Paulus und Augustinus – Thomas, S.th. I-II 94,2; *De veritate* 17,3. Freilich heißt das für Ethiker seit der Antike auch, dass ein ungelenkter, unbeherrschter Wille zur Selbstversklavung des Menschen an das Nichtauthentische in seinem Wesen führt. Bei Anselm ist das theoteologisch rückgebunden, sodass sich rechte Freiheit in der Ausrichtung auf Naturgesetz, Seinsordnung, Gott erfüllt und der Wille „Knecht seiner Neigung“ wird, wenn er Gerechtigkeit verliert (DC III 13). Schließlich kann so der oft unreflektiert bemühte Grundsatz religiöser Moral, „Gott gefallen zu wollen“, einen menschlichen Sinn erhalten, wenn er ein ‚naturhaft‘-gutes Handeln bewirkt, in dem Theologie und Ethik in Übereinstimmung gebracht werden.

<sup>660</sup> Bei Kant erhält das Moralgesetz die Verpflichtung, „als ob“ es einen Gott gäbe, obwohl der theoretisch nicht erweisbar, jedoch praktisch zu postulieren ist (s.a. RGV A 133, 113). Umgekehrt werden Kant so „das moralische Gesetz“ und alle Pflichten „Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen“ (KpV A 233; vgl. RGV A 58). (Ein „als ob“ spielt auch in Kants theoretischer Philosophie eine Rolle, und zwar im Kontext der regulativen Idee eines notwendigen Wesens: KrV B 644). – Sowohl in unserer Variante als auch bei Kant ist die Nähe zum ursprünglich wohl auf Ignatius zurückgehenden Gedanken bewahrt (*Scintillae Ignatianae*, Wien 1705), der v.a. in der theologischen Diskussion von Natur (Moral) und Gnade eine Rolle spielt. Danach soll der Mensch so auf Gott vertrauen, als hinge nichts von Gott und alles von ihm ab, und damit so handeln, als ob er selbst nichts und Gott alles vermöchte. Ähnlich sagt Bonhoeffer: „Wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, dass wir in der Welt leben müssen – ‚etsi deus non daretur‘. Und eben dies erkennen wir – vor Gott! Gott gibt uns zu wissen, dass wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verlässt (Mk 15,34)! Der Gott, der uns in der Welt leben lässt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen“ (zit. nach Höhn 2009, 446). – Bei Anselm ist das methodische ‚als ob‘ v.a. auf die theologische Erkenntnis bezogen, es gibt aber auch das genannte ethische ‚als ob‘, indem auch Sünder behandelt werden, ‚als ob sie frei seien‘ (s. bei Anm. 337).

gedanken theologisch-transzendental bedingt: alles (Gut-)Sein hat einen göttlichen Grund.

Genauer wird der Christ nach einer Neubesinnung auf den eigentlichen Kern der jesuanischen Frohbotschaft, die der institutionalisierten, angstmachenden, kasuistischen Sitte und Moral der ‚Pharisäer‘ eine Absage erteilt, darin zu einem ‚Übermenschen‘, dass auch er auszuhalten hat: - dass es keinen Drohgott gibt; - dass Moral nicht den direkten Zweck hat, den man lange mit ihr verband; dass der Tod in diesem moralischen Verständnis sinnlos bleibt (moralisch ist im bloßen Leben Sinn zu finden, es ist sinnvoll zu gestalten)<sup>661</sup>; - dass sich ethisches Tun zunächst auf den Mitmenschen und nicht auf Gott (und Selbst) zu richten hat; - dass es sich aus anderen Motivationen nähren muss als der Sorge um das eigene Heil im Jenseits, nämlich aus einer ‚übermenschlichen‘ oder ‚heroischen‘ ethischen Selbstverantwortung, die den Umbruch von einer Moral der Verbote zur positiven Moral schafft<sup>662</sup>; - dass nicht nur derjenige mit Errettung belohnt wird, der sein ganzes Leben im „Weinberg des Herrn“ gearbeitet hat, sondern auch, wer nur eine Stunde hier verbrachte (Mt 20,9); und mehr noch: sogar der ist wohl immer schon erlöst, der nie ausdrücklich für sein Seelenheil gesorgt hat, weil auch er von einem Gott ins Sein gerufen wurde, allein dessen Sorge die Erlösung sein kann, deren Garantie er in Christus erneuert hat.

In Bezug auf Rettung und Heil werden damit frommer Eifer und moralisches Tun nicht nur unnötig, sondern überflüssig; jetzt gilt es für Christen, auch in der Erkenntnis noch Gutes zu tun, dass (obwohl) immer schon alle Menschen erlöst sind, bzw. Christ zu bleiben, obwohl das moraloteriologisch ‚absurd‘ erschei-

---

<sup>661</sup> Christen dürfen aber trotz des Appells zur ethischen Freiheit und Selbstverantwortung die rückversichernde Gewissheit eines höheren Seienden und eines höheren Daseinssinns haben, sie dürfen im Glauben gewiss sein, dass der Tod nicht das letzte Wort ist, dass alle Mühen, Leiden, Fehler und Unvollkommenheiten Ende und Vergebung finden in einer größeren Geborgenheit und Gottesgegenwart. Dieser Gedanke sollte geeignet sein, Hoffnung und Zuversicht, Vertrauen und Motivation für das irdische, moralische, mitmenschliche Tun zu geben, ohne dass sich die Todesperspektive als Last auf das Diesseits legt, frei von der Idee, etwas verdienen und bekommen zu müssen, frei von der Idee eines letzten Versagens in Gottes Auge: das sollte Christen zur guten Tat motivieren. Entscheidend ist hier der Gedanke der Schuld, die urmenschliche Erfahrung ist und irdisch niemals ganz tilgbar (das beschäftigt auch Kant, der sie in juristische Kategorien fasst und als „allerpersönlichste Sündenschuld“ für unübertragbar hält, sodass sie auch der „Unschuldige“ in seiner Großmut nicht übernehmen kann: RGV A 88). Der christliche Gott aber verewigt dem Schuldträger nicht irdische Schuld, sondern erlöst davon. In Bezug auf den Tod und einen religiösen Jenseitsglauben heißt das: ein andauerndes irdisches Dasein würde die Möglichkeit der vollkommen entschuldigenden Heimkehr zum Vatergott verhindern. Nur der bedingungslos liebende Gott bietet eine Auflösung des stets bleibenden Schuldüberschusses, den Menschen nicht vollends vergeben können. Vollendung des Daseins, Rechtfertigung und göttliche Genug-tuung geschehen im Angesicht des unbedingt Seienden, des Vollkommenen, in der „Fülle des Seins“, nicht in der Kontingenz menschlich-irdischen Seins, voller Fehler und Mängel und Bösem (vgl. ähnlich Anzenbacher 1992, 300f.).

<sup>662</sup> Dazu Robinson 2010, der den Gedanken sehr bewusst auf das gerade in der katholischen Theologie so spannungsvolle Feld der Sexualmoral anwendet und damit den (auch bei Anselm entscheidenden, obgleich über den Ordnungsgedanken abgefederten) Begriff von Sünde als Sünde gegen Gott und mithin ‚Blasphemie‘ in Frage stellt.

nen mag<sup>663</sup>. Der christliche Übermensch – das Wort meint nichts anderes als den wahren, gottvertrauenden, jesuanischen Christen, angesichts der allzumenschlichen Ängste und Verzerrungen, die auch Eingang ins Christentum gefunden hatten – ist also nicht gefordert, moralisch zu handeln *ohne* Lohn, sondern *mit* einem ‚Lohn‘ – Heil, Unsterblichkeit, errettender Gottesliebe – der *schon sicher* ist, ohne dass sein Tun mit diesem Lohn in einem direkten Bedingungszusammenhang stünde.

So kann sogar am Lohngedanken festgehalten werden, wenn er vom Verdienstgedanken befreit wird. Darauf weist Bornkamm hin, der betont, dass bereits darin ein Fortschritt gegenüber heidnischem Aberglauben besteht, dass Lohn im Evangelium immer jenseitig gedacht wird (z.B. Mt 5,12); vor allem aber durchbricht Jesus „die vergiftende Wirkung des Lohngedankens für alles Handeln schon der Menschen untereinander“, indem er ihn *allen* in Aussicht stellt. Das drückt sich auch in Gerichtsworten aus: die „Gesegneten Gottes“ kalkulieren nicht, sie sind geradezu erstaunt über sein positives Urteil. Hier erfüllt sich, was Theißen als „Paradox“ bezeichnet hat: dass auch, wer tut, was er kann, erkennen muss, dass es eigentlich nicht genug ist – dass er aber doch von Gott her, aus Gnade, ohne Verdienst, seinen ‚Lohn‘ empfangen wird<sup>664</sup>. Der jüdische Gedanke von Lohn und Kompensationsleistung hat im „Wunder der Vergebung“<sup>665</sup> eine ganz neue Bedeutung bekommen: „Gelöst von Verdienst und Anspruch des Menschen, ist er zum Ausdruck göttlicher Gerechtigkeit und Gnade geworden, auf die der Mensch [...] gewiesen und geworfen ist“<sup>666</sup>. So ist natürlich vor dem Hintergrund der unbedingten Liebe auch am Begriff göttlicher Gerechtigkeit festzuhalten, aber im Kontext unseres, schon aus der Anselmdiskussion gewonnenen, Verständnisses einer restaurativen, transformativen Gerech-Machung, nicht einer bedingten, retributiven, strafenden oder auf Tausch und Wechselseitigkeit gründenden Gerechtigkeit; das auszuhalten, in der Einsicht, dass eine solche Gerechtigkeit nicht willkürlich-

---

<sup>663</sup> Ähnliche ‚Übermenschlichkeit‘ deutet sich in der Bibel dort an, wo Jesus dazu auffordert, „dem Kaiser zu geben, was dem Kaiser gehört“ (Mt 22,21), oder am Gesetz Mose festzuhalten (Mt 5,17; Lk 16,17), d.h. sich in bestehende Sozial- und Sittenordnungen sowie Staats- und Rechtssysteme einzufinden, obwohl das keine Heilsrelevanz hat und hinter das ‚Gesetz‘ der Nächstenliebe zurücktritt. Ähnliches könnte sich für Judenchristen ergeben, die nach Gal 5,3 aufgrund ihrer Beschneidung dazu verpflichtet sind, das Gesetz zu halten, die aber doch auf die Liebesbotschaft vertrauen und Gerechtigkeit und Heil suchen im Gnaden-Glauben (5,14). – Weiter antizipiert die christlich-irdische Übermenschlichkeit eine eschatologische Perspektive insofern, als sie die Gemeinsamkeiten mit jenen, die erst bei Gott gerechtfertigt werden, nicht erst im Jenseits, sondern schon im Diesseits, in Praxis, Dasein, Moral, ‚aushält‘.

<sup>664</sup> Bornkamm 1961, 14-16 und 25f. – Im Rückblick auf die Gedanken von Gericht und Allererlösung ist der Christ darin ‚übermenschlich‘, dass er sich vollends von allzumenschlichen Gerechtigkeitsvorstellungen befreit. Damit hält er nicht nur das „Ende der Dichotomien“ aus und die Tatsache, dass er in der jenseitigen Gegenwart Gottes auch Personen begegnen mag, die er als böse, uneinsichtig, ignorant gekannt hat – freilich nachdem sie ‚ganz anders‘, in Liebe gereinigt, erleuchtet und gerecht gemacht worden sind –, sondern auch, dass er ein endliches Leben führen muss, ohne sich darin für das Jenseits qualifizieren zu müssen oder können. Das Fehlen eines solchen ‚Sinns‘ mag nach menschlichen Maßstäben als Ungerechtigkeit erscheinen; doch bleibt das Vertrauen, dass es sich in der ‚bestmöglichen Welt‘, geborgen in der Güte Gottes vollzieht.

<sup>665</sup> Werbick 2000, 511.

<sup>666</sup> Bornkamm 1980, 126.

unterschiedslos ist, sondern im Willen des guten Gottes gründet, kennzeichnet christliche Übermenschlichkeit.

Und der alte moralische, dämonisch-menschliche Gott war in Wirklichkeit wohl immer ‚tot‘, ihn hat es nie gegeben – aber jenen, der liebt und damit zu Menschlichkeit und Liebe befreit. In diesem Sinn wird das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg zum Zentralgleichnis Jesu von der bedingungslosen Liebe seines Vater-Gottes. Andererseits muss christliches Tun damit nicht derart ‚heroisch‘ sein, wie es die Moral-, Sinn- und Lebensbegründung agnostischer Existentialisten ist. Grundsätzlich sind Christen eben doch nicht vollkommen auf sich zurückgeworfen und müssen mit der totalen Abwesenheit von Sinn, Bedeutung, Transzendenz auskommen; ihre Ethik ist nicht in den Horizont einer atheistisch-nihilistischen Absurdität gestellt. Aber sie sind doch ‚übermenschlich‘ angesichts des allzumenschlichen Gedankens eines möglichen Handels mit Gott. Gutes tun ohne die metaphysische Notwendigkeit der Endperspektive ist christliche Übermenschlichkeit.

Die *formale* Übereinstimmung mit dem kritischen Gedanken Nietzsches, der sich auf eine bestimmte Form religiöser Moralbegründung richtet, und unsere Definition des Christen als ‚übermenschlich‘ – weil er Eigenverantwortung und das Wegbrechen von gewohnten, aber fragwürdigen Vorstellungen über Gott und Moral aushält – dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass Nietzsche selbst sich nicht weniger im Missverständnis des Liebesgottes verfang als die von ihm kritisierten, kleingläubigen Moralchristen: wie sonst kann der allsehende Gott in seinem „Mitleiden“ von Nietzsche als „zudringlich“, als „unerträgliche“ Bedrückung für das menschliche Dasein empfunden werden, das in seiner Schwäche und „Hässlichkeit“ ungesehen sein will, sich noch vor dem barmherzigen Gott verstecken und zum „Mörder“ dieses „Zeugen“ werden muss<sup>667</sup>, um sich der Täuschung letzter, absoluter Daseinsautonomie und höchster Stärke hingeben zu können? Christliche Übermenschlichkeit meint *inhaltlich* natürlich keine Verirrung und Verwirrung der Abkehr von Menschlichkeit zur alt-neuen Moral von ‚stark‘ und ‚schwach‘, sondern die Rückkehr zur wahren Menschlichkeit, nicht nur im Sinne des Menschen-Wesens, sondern konkret des Mit-Seins und Mitleidens, der Barmherzigkeit, Milde und Toleranz als Definition dieses Wesens.

---

<sup>667</sup> *Zarathustra* = KSA 4, 328f. Dieser Aspekt hat bei Nietzsche zweifellos persönliche Komponenten: die Erfahrung von Mitleid – dessen er selbst durchaus fähig war – wurde ihm zuwider, weil sie eigene Schwächen unterstrich und dem zunehmend überhöhten Selbst- und Menschenbild aristokratischer Stärke und des „Willens zur Macht“ entgegenstand. Er empfindet, wie gesehen, Gott aber auch als Konkurrenten, als Einschränkung menschlicher Autonomie.



#### **4.1.2 Ausleben eines (geschaffenen) Vermögens: Theologie und Moral in einem alternativen Begründungsverhältnis**

Auch die neue Moralbegründung *in* religiösem Horizont stellt Gott in den Mittelpunkt, vor allem als Schöpfergott, aber auch im Gedanken der Inkarnation, des menschengewordenen Worts und Beispiels unbedingter Liebe.

1. Christen sind sich dessen gewiss, dass Gott die Dimension sinnvollen Lebens unterstreicht, die sich in der Menschlichkeit findet, indem er selbst Mensch wird, und zwar der menschlichste Mensch. Er *ist* selbst diese Dimension, hat in der Inkarnation seine Neigung und Zu-Wendung zu den Menschen zum Teil seines trinitarischen Selbstverhältnisses gemacht. Der barmherzige Gott sieht, dass sich die Berufung des Menschen zu Autonomie, Sinnsetzung und Vernünftigkeit (als Rüst- und Werkzeug seiner moralischen Aufgabe) zu verlieren droht und erneuert deshalb seine Liebeszusage und sendet sein Wort, das zugleich *das* Beispiel seiner unbedingten Liebe zum Anderen ist. Ihm nachzueifern, ist Christen aufgegeben, auf dass sie „vollkommen wie unser himmlischer Vater werden“ (Mt 5,48). Als Modell seiner Menschlichkeit gibt er Christus, das ‚Paradox‘ einer göttlichen Menschlichkeit, die er Menschen teilen sehen will. Wie der Gottmensch logisch-ontologisches Paradox oder anselmisches ‚Problem‘ ist, so ist diese göttliche Menschlichkeit ethische Herausforderung, und zwar im gleichen Maß wie die christliche Übermenschlichkeit: als gelebte Menschlichkeit angesichts der allzumenschlichen (Selbst)Abgrenzung, die Menschen immer wieder voneinander vornehmen, obwohl sie *oikumene* und gemeinsames (Mensch-)Sein teilen.

Auch die göttliche Moralbegründung Jesu, der auf ‚vogelgleiche‘ Sorglosigkeit und Gottvertrauen hinsichtlich der eigenen Rettung setzt, zielt also darauf, sich auf den Bereich der Moral zu beschränken, auf das Kümmern um andere, um menschliche Dinge, um Notwendigkeiten des irdischen Daseins – freilich als Christen im Licht des göttlichen Beispiels. Gerade darin vollzieht sich ein bewusstes Zugehen auf Gott, das Gottes Zuwendung entgegenkommt und die Trennung zwischen der „Heiligkeit“ Gottes und „der Profanität“ von „Dasein und [...] Welt“ aufhebt<sup>668</sup>. Doch wird nicht das Schielen auf eigene, spekulative Belohnungen im Jenseits, ein eigener Vorteil als verstecktes Nebenziel der guten Tat vor irdischen oder göttlichen Zuschauern deren Zweck. Zweck bleibt der Andere, auf den sie sich richtet, sowie die gemeinsame Existenz. Auch als Modell menschlicher Moral ist der christliche Gott „ein Gott der Lebenden, nicht der Toten“ (Lk 20,38). Seine Liebe, Barmherzigkeit und Gnade sollten die Praxis menschlicher *caritas* inspirieren, nicht in der Hoffnung, dafür etwas zu bekommen, sondern aus der Hoffnung, die sich aus der Gewissheit der Rettung speist. Christliche Moral aus der befreienden Einsicht in die Heilsgewissheit bewahrt gerade vor dem Druck eines Entweder/Oder, denn „salvation is not the result of virtue but its origin and source“<sup>669</sup>. Das Glück im Gedanken an *diesen* Vorteil darf ruhig als Triumph empfunden wer-

---

<sup>668</sup> Bornkamm 1980, 118f.

<sup>669</sup> Ellul 1989, 207.

den, auf das Leben und aus dem Leben der Christen ausstrahlen<sup>670</sup>.

So kann sich der christliche Glaube z.B. mit dem Existenzialismus darin befassen, dass er für seine Moralbegründung nicht die Zweck- oder Endperspektive einnehmen muss: selbst die menschliche Geschichte als solche hat wohl kein finales Ende im Sinn eines letzten Zwecks oder Ziels, das in oder mit ihr (als Probe- und Bewährungsfeld) erreicht werden müsste<sup>671</sup>, sondern ein bloß chronologisches Ende, dessen Subjekt nicht der Mensch, sondern Gott ist: das Ende der Zeit und der ‚Beginn‘ der erfüllten Zeit, eines Königreichs der Gnade und göttlichen Gegenwart, das Welt und Mensch gerecht macht (s.a. Offb 21,22ff.). Wird dies als letzter Sinn und Zweck im Sinne der Vollendung gesehen, konvergieren die beiden Bedeutungen des lateinischen *finis* als End-Ziel und Zweck; dessen Grund und ‚Macher‘ aber bleibt Gott, nicht der Mensch. Der Sinn der *Zeit* jedenfalls liegt in der Zeit, nicht in einem ‚Nachher‘ – so sehr, dass Gottes Offenbarung, die Erinnerung der Menschlichkeit, in der „Fülle der Zeit“ (Gal 4,4) erfolgte, aber im Hoffnung gebenden Ausblick auf die erfüllte Zeit<sup>672</sup>.

2. Sinn und Bedeutung bleiben also in der menschlich-moralischen *und* christlichen Existenz auch in einem religiös-göttlichen und metaphysisch-transzendent(alen) Horizont. Es gilt aber, die Perspektive zu wechseln. Der Lebenssinn ist nicht von seinem Endzweck her, postmortal, sondern von seinem Anfang oder, metaphysisch, im Sein und Leben und von den Lebensmöglichkeiten selbst her zu finden. Zentralgedanke einer solchen *theologischen* Moralbegründung ist ebenfalls der Schöpfungsglaube; hier kehrt Anselms Theoanthropologie wieder, deren epistemologi-

---

<sup>670</sup> Der spezifische Vorteil, den dabei Christen gegenüber anderen haben, ist nicht die Tatsache der Rettung und Gottesliebe als solche, sondern deren *Gewissheit*, die nun auch handlungsrelevant werden kann.

<sup>671</sup> Etwa wie die Wiedererrichtung des Davidreichs im jüdischen Glauben. – Von anderer Dimension ist die Bestimmung in FR 73, die nicht auf einen politisch-intrinsischen Sinn der Geschichte zielt, sondern den Erkenntnisfortschritt im Hinblick auf die seinsgebende Wirklichkeit Gottes als Ziel und Zweck der Menschheitsgeschichte identifiziert, der zugleich vom „Sinn des Lebens“ zeugt, in einer kreis- oder spiralförmigen Bewegung zwischen den Polen Glaube/Offenbarung und Denken, die allerdings auch nur solange *progressio* ist, bis sie irgendwann in Gott ruht (vgl. Augustinus, *Confessiones* I 1). Selbst Mission und ‚Wahrheits-Diakonie‘ als Aufgabe der Kirche zielen auf derartige Anstrengungen, Gott, Glauben, Wirklichkeit, Heilsgeschichte und göttliche Fürmenschlichkeit besser zu verstehen (FR 2, 11, 50 u.a.): nicht *für* Gott, sondern zum Heil und Vorteil *des Menschen in der Zeit*.

<sup>672</sup> In ethischer Hinsicht meint das Wort „Sinn“ in der Regel „Zweck“. Sinnvolles Dasein definiert sich über Zwecke. Das deutsche Wort „Zweck“ suggeriert aber eine Endperspektive, die gerade im Blick auf den Tod verfehlt ist. Der Tod ist Ende, aber nicht Sinn und Zweck oder – als solcher – Erfüllung und Vollendung des Lebens. In anderen Sprachen (ital. „la/il fine“, engl. „end“) ist diese irreführende Doppelbedeutung sprachlich noch greifbarer. – Zum Gedanken der erfüllten Zeit s.a. FR 11. Als Feld der Gotteserkenntnis (Umkehr) und Entfaltungsort von göttlicher Menschlichkeit sind Zeit und Geschichte als solche zentral für das Christentum, nicht aber als Bedingungen und Probefeld oder Spielplatz der Selbsterrettung und Moralperformance vor dem göttlichen Zuschauer. Wenn das erkannt ist, ist auch Nietzsches Kritik obsolet. Das Ende des moralischen Gottes bedeutet aber nicht (auch bei Nietzsche nicht) moralische Anarchie oder ethischen Nihilismus; es ist Ausdruck der Erkenntnis, dass alternative Moralbegründungen nötig sind.

sche Bedeutung in Kap. I.1 verfolgt wurde. Deshalb die Schreibweise „transzendent(al)“: der transzendente Gott ist als Schöpfer zugleich – in unserem, ontologisierten Sinn des Begriffs „transzendental“ – Seinsgrund und damit Grund auch der Möglichkeitsbedingungen von Moral. Das menschliche Sein beinhaltet die Fähigkeit und Möglichkeit des Gutseins, weil der vollkommen gute Gott Sein und Mensch schuf und ihm moralisches Gefühl, Sympathie und Empathie, ein gutes Herz sowie Vernunft gab und die wahrhaft ökumenische Einsicht in den Sinn von Moral und die Vernünftigkeit eines menschlich gestalteten Mitseins, ohne das das *zoon politikon* oder *animal sociale* nicht existiert. Das zu realisieren und zu leben, ist Entwicklung anthropologisch beschreibbarer, faktisch-wesenhafter Möglichkeiten. Darin kommt der Mensch auf seine Höhe; der Selbsterkenntnis folgt Selbstübereinstimmung und Harmonie mit der eigenen Natur. Das betont auch Kant unter Bezug auf Lk 19,12ff.: es sei ein „Grundsatz: dass ein jeder, so viel, als es in seinen Kräften ist, tun müsse, um ein besserer Mensch zu werden“, dass er „sein angeborenes Pfund nicht vergraben“ dürfe, sondern „die ursprüngliche Anlage zum Guten“ benutzen müsse, „um ein besserer Mensch zu werden“<sup>673</sup>. So handeln auch Christen nicht moralisch gut wegen eines bestimmten Zwecks, den sie am (d.h. nach dem) Ende ihres Daseins erreichen wollen, aus einem Kalkül von Verdienst und Entgelt, sondern *weil* sie so handeln können, weil sie das Vermögen in sich tragen, weil Menschen die Möglichkeiten, die ihr wirkliches – ‚erlöstes‘ – Menschsein ausmachen, auch realisieren und (aus)leben wollen – und weil sie solches Tun als authentisch menschlich erfahren, das Befriedigung und wahrhaft menschliche Glückseligkeit bereitet<sup>674</sup>. Hier darf der Ethiker dem metaphysischen Grundtrieb bedenkenlos zusehen, in dem alles Mögliche nach Verwirklichung strebt, Denkbare wirklich wird, Machbares gemacht. So ist Moralität gut, sinnvoll, ‚macht Sinn‘<sup>675</sup> und gibt menschlichem Leben Sinn – und kann im Gottesglauben eine religiöse Grundlage haben, jedoch nicht als Heilsbedingung. Der Sinn der Moral liegt in einem wesentlichen, natürlichen Entwickeln und Ausleben (gottgeschenkt-) natürlicher Gründe und eigener Möglichkeiten, in der positiven Perspektive dessen, was Menschen haben, in ihrem Sein (Seinssinn), nicht in der negativen End-Perspektive dessen, was sie zu tun haben für den Zweck, anderes von anderen (von Gott, im Jenseits) zu bekommen. Dies ist eine Moralbegründung des ‚Ist‘, nicht des ‚Sollte‘; gütlich ist sie – mit oder ohne religiös-transzendente Verankerung – im optimistischen Blick darauf, was Menschen tatsächlich tun und zu tun in der Lage sind.<sup>676</sup>

<sup>673</sup> RGV A 58. Im Blick auf die Unvollkommenheit des Menschen ergänzt Kant, dass man im moralischen Streben auch auf „höhere Mitwirkung“ hoffen könne, aber erst dann, wenn dieses natürliche Vermögen nach Kräften aktualisiert ist: der Mensch muss eben handeln, „als ob alles auf ihn ankomme“ (58 mit 133).

<sup>674</sup> Auch in diesem Gedanken konvergieren Christentum, Griechentum (z.B. im Begriff der aristotelischen *eudaimonia*), Kant'sche Ethik sowie die Camus'sche ‚Herrlichkeit‘ des Daseins.

<sup>675</sup> D.h. sie bereitet ihn tatsächlich; das umgangssprachliche „Sinn machen“ ist als Formel dafür durchaus geeignet.

<sup>676</sup> NB: Der logisch-metaphysische Grundsatz, dass das Seiende a zugleich nicht-b, -c etc. impliziert, kann nicht ohne weiteres in die ethische Möglichkeitsabwägung übertragen werden: die Entscheidung für Möglichkeit a meint nicht notwendigerweise Ablehnung der Alternative(n), weil nicht immer ein Ausschließlichkeitsverhältnis zwischen den Möglichkeiten vorliegt. Auf der Me-

Moralisches Tun folgt damit, mit Aristoteles zu reden, eher einer *Wirk-* als einer *Zweckursache* (was die „äußeren Ursachen“ betrifft), gründet aber zugleich auch in der *Materie* Mensch und der *Form* eines ‚Moralplans‘ bzw. des Agenten der Moral, des Menschen, also in den „inneren Ursachen“ (auch: „Potenzial-“ und „Aktualursache“). Die moralische Adaption der Rede von den vier Kausalitäten der aristotelischen Ontologie ist freilich nur ansatzweise und in teilweiser Abänderung der aristotelischen Begrifflichkeiten gültig<sup>677</sup>, kann aber als Bild für das moralische Tun stehen, das auf *Wirkung* zielt: Aristoteles postuliert die Wirkursache zur Lösung des ontologischen Problems des Werdens, „eine innewohnende Kraft, von der Bewegung und Veränderung ausgeht“, die das Vermögen des Dynamischen hat<sup>678</sup>. Ethisch ist das moralische Tun ‚Bewegung‘, die ‚innewohnende Kraft‘ der innermenschlichen Möglichkeit des Gutseins<sup>679</sup>. Den Gedanken unterstreicht und präzisiert *Physik* 201a: „Die Bewegung ist die Verwirklichung des der Möglichkeit nach Seienden als solchen“. Nun ist die Entfaltung von Moral zunächst Selbstbewegung – die Aristoteles, rein logisch, im Kausalitätsprinzip ablehnt, wonach alles Bewegte notwendig von einem anderen bewegt wird<sup>680</sup>. Dieser Einspruch (gegen Platon) ist aber schon dann irrelevant, wenn in der moralischen ‚Selbstbewegung‘ Bewegendes und Bewegtes als in derselben Person und ihrer Praxis zusammenfallend gedacht werden. Darüber hinaus fasst Aristoteles das Kausalitätsprinzip auch als Vorrang des Wirklichen vor dem Möglichen, womit er zum ersten, unbewegten Beweger gelangt<sup>681</sup> oder zum göttlichen Letztgrund des menschlichen (Moral-) Vermögens. Schließlich kann doch auch von einem *telos* dieses Prozesses die Rede sein. Aristoteles versteht eine Entwicklung von Ursprünglichem nicht als Gegensatz zur Natur, sondern als deren Entfaltung, also ist gerade das Realisieren von Möglichkeiten, „das Ziel, der Naturzustand“<sup>682</sup>. Damit ist Moralisch-Sein die Natur oder Aktualisierung natürlicher Potenzen des Menschen; das *telos* oder die Zweck-Ziel-Ursache liegt mithin erstens im Ausleben als solchem (bleibt also im Agenten), zweitens aber auch im Anderen. Geht der Blick also auf die sonst ‚äußerlich‘ genannten Ursachen, so sieht er hier die Wirkursache im Innern des Handelnden, den Motor, der zum Ausleben des – dem Menschen innerlich-wesentlichen – moralischen Vermögens treibt, während die Zweckursache das Gegenüber im ethischen Tun bleibt: der andere Mensch.

---

taebene verschiedener theologischer Moralbegründungen ist aber der Gedanke von Moral als Heilsbedingung gar keine wirkliche Alternative, sondern scheint mir ein Missverständnis zu sein.

<sup>677</sup> Insbesondere können im aristotelischen Verständnis Form-, Bewegungs- und Zweckursache zusammenfallen, womit die vier Ursachen auf zwei Ursachenklassen zurückgeführt werden (*Physik* 198a). Aber die Form bleibt letztlich Grund des Werdens (*Metaphysik* 1049b); übertragen ist die Verfassung (Idee, Wesen, Form) des Menschen Grundursache des moralischen Gutseins, in der Materie nach Aristoteles aber nur Vermögen bzw. auf Möglichkeit/mögliche Verwirklichung angelegt. Dieser Form-Materie-Komplex fällt in unserem Moralgleichnis im Wesen des Menschen zusammen, der im Gutsein (d.i. der guten Tat) sein Vermögen (seine Möglichkeiten) aktualisiert.

<sup>678</sup> *Metaphysik* 1071b.

<sup>679</sup> Der Gedanke korrespondiert auch mit dem biblischen Talent-Motiv (Lk 19,12-16).

<sup>680</sup> *Physik* 224a.

<sup>681</sup> *Metaphysik* 1049b mit 1074a. Näheres bei Hirschberger 1960, 199f. und Göbel 2007, 401ff.

<sup>682</sup> *Politik* 1252b.

Zugleich sind Christen dazu aufgerufen, eine weitere ‚Übermenschlichkeit‘ ins menschliche *Miteinander* zu bringen, die auch das anselmische Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit neu beleben kann, sodass, wer ‚mehr liebt, mehr Recht hat‘<sup>683</sup>. Dazu muss aber das ‚allzumenschliche‘ Minimalprinzip von Reziprozität einer im Grundsatz retributiver Gerechtigkeit und Fairness gründenden Moral zum Prinzip der *Nichtgegenseitigkeit* einer christlichen Maximalmoral nach dem Vorbild der unbedingten Liebe und des göttlichen Vergebens überstiegen werden: zwischenmenschliche Nächstenliebe wird geschenkt auch *ohne* Gegenseitigkeit, sodass die – gesellschaftlich notwendige – Form menschlich-retributiver Gerechtigkeit durch das „Liebesethos“ immer wieder relativiert wird<sup>684</sup>. Konkret ist dies einfacher zu verwirklichen, als man meinen mag: als praktisches Dasein in moralisch relevanten Situationen, Hilfe, wo sie gebraucht ist, ohne auf Gegenleistung zu schielen. Dass Menschen tatsächlich – allen Skeptikern zum Trotz – das moralische Vermögen besitzen, unbedingte, nichtgegenseitige Liebe zu praktizieren (und darin wahrhaft menschliche Erfüllung finden), belegt freilich nicht erst die Praxis christlicher *agape*; schon die Achtung einer Grundwürde noch des Verbrechers in unserer Gesellschaft weist in diese Richtung, darüber hinaus Phänomene wie Altruismus und Vergebung, schließlich auch das pädagogische Verhältnis zwischen Lehrenden und Lernenden: wahre pädagogische ‚Liebe‘ ist Beispiel einer unbedingten Sorge und des Willens, etwas (Wissen) mit anderen zu teilen, ohne dafür anderes zurückzuerwarten.<sup>685</sup>

## 4.2 Aufgaben einer ökumenischen Philosophie

Für das *Christentum* begründen die vorstehenden Reflexionen philosophisch-theologisch eine radikale ökumenische Offenheit; sie erinnern an den ökumenischen Kern des eigenen Glaubens und sind Aufforderung zu wahrhafter ‚Katholizität‘. Nach einem langen Prozess der Selbstläuterung und der Absage an Leistungsglauben und moralischen Drohgott, im richtigen Verständnis göttlicher Gerechtigkeit und auf der Suche nach einem Weltethos<sup>686</sup> und gemeinsamen religiösen Wahrheiten sollte es möglich sein, dieser Urbotschaft des Christentums wieder ge-

<sup>683</sup> Nach H.-B. Gerl-Falkovitz (allerdings, laut E-Mail an C.G. vom 24.8.2012, in Anklang an und Abwandlung von Husserls Satz „Wer mehr sieht, hat mehr Recht“).

<sup>684</sup> Vgl. Joas 2012, 203ff. – Ein heilend-restauratives, nicht nur re- oder distributives Gerechtigkeitsverständnis wird inzwischen auch soziologisch erforscht und konkret im Justizsystem angewandt (vgl. Braithwaite 1989, Rugge/Scott 2009).

<sup>685</sup> Zur Gegenseitigkeit als Grundprinzip jeder menschlichen Ethik vgl. Rawls 1972. Literatur zu Altruismus und Forgiveness bei Anm. 500. Zur Asymmetrie im Würdebegriff (die freilich noch Teil einer ‚Minimalmoral‘ bleibt), zur Mehrdimensionalität des Liebesbegriffs und ausführlicher zum ganzen, hier skizzierten Gedanken habe ich verschiedene Publikationen vorgelegt, zuletzt Göbel 2011b.

<sup>686</sup> Dafür steht übrigens auch FR 72, wo der Inkulturationsgedanke philosophisch-theologisch beleuchtet wird. In seinem Kommentar weist Ratzinger 1999, 148 darauf hin, dass der christliche Glaube in seinem Inneren nie einer besonderen Kultur angehört habe, dass vielmehr „deren Selbstüberschreitung [...] der wahre Anknüpfungspunkt für die Auslegung der christlichen Botschaft war“. So gibt es auch *innerhalb* des Christentums interkulturelle Anregungen für eine erneuerte Selbstreflexion (dazu Antony 2007).

wahr zu werden und sich um ihre praktische Umsetzung in einem universal-humanitären Spiegel göttlicher Liebe zu bemühen. „Der radikalen Zuwendung des eschatologisch handelnden Gottes zum Menschen muss eine ebenso radikale Zuwendung des Menschen zum Menschen [...] entsprechen“<sup>687</sup>.

Auch die *Philosophie* ist aufgefordert, ‚ökumenische‘ Perspektiven zu entwickeln, besonders wenn sie den Herausforderungen um den „Kampf der Kulturen“ (Huntington) begegnen will, die oft der Begegnung von Religionen (als zentrales Prägemerkmal von Kulturen) entspringen; Beleg dafür ist nicht zuletzt der fundamentalistische Terror unserer Tage, der wenigstens seine Breitenwirkung unter der Fahne des Islamismus gewinnt. Es gilt dabei, die Logik des *Denkens* fruchtbar zu machen, um unter aller scheinbaren Widersprüchlichkeit nicht nur die anthropologischen und metaphysischen Konstanten, sondern auch Grundkonvergenzen in den Denksystemen zu sehen, Möglichkeiten der Koexistenz und gegenseitigen Inspiration. Anknüpfungspunkt jeder Begegnung unter Menschen ist das Schon-Gemeinsame. Es zu entdecken, ist entscheidend für jede gelingende Kommunikation: als formale Grundvoraussetzung auf der Metaebene (Sprachfertigkeit) wie als inhaltliche Basis. Wo ‚ökumenisch‘-weltumfassende Begegnung mit Vernunft (im auch von Anselm bemühten *common sense*) geschieht, sollte sie Menschlichkeit, Akzeptanz, Toleranz und Vereinigung fördern. Auf rein denkerischer Ebene könnten Anknüpfungspunkte dort zu finden sein, wo kulturelle Begegnung zu synkretistischen Denkwürfen führte. Das schloss stets religiöse Elemente ein. Das Christentum war selbst ein Hauptexponent in Begegnungen, Assimilierungen, Inkulturation zwischen West und Ost, Judentum und Hellenismus, Römer- und Germanentum, Erster und Dritter Welt, aber auch in der Neuentdeckung von Traditionen der eigenen Vergangenheit in den christlichen Gesellschaften des Abendlandes, etwa in der Renaissance der Antike. Über seine rein religiös-konfessionelle Bedeutung hinaus wird der Ökumene-Begriff hier als Denk-Begegnung von Menschen und geistigen Horizonten verstanden; zum Menschsein gehören aber entscheidend immer Religion und religiöses Denken. Die historische Erforschung von faktischen Belegungen solcher Begegnungsmöglichkeiten, die beispielhaft in Erinnerung gerufen und als Anregungen aufgearbeitet werden, kann im Nachspüren ihrer Möglichkeitsbedingungen zugleich auf eine systematische Grundierung zielen. Leitmotiv muss die Fruchtbarmachung des logischen, philosophischen, vernünftigen, denkerischen Potenzials des Menschen sein. So kann verhindert werden, dass über alle leidenschaftliche Zerrissenheit die Grundeinheit aller Denk-Weisen übersehen wird. Gelingt solche Erkenntnisarbeit, wird die Chance friedlicher Koexistenz gestärkt<sup>688</sup>.

---

<sup>687</sup> Meisinger 1996, 255. Das Verlangen nach einem „glaubhaften“ Echo der befreienden und erfüllenden göttlichen Liebe, die alle Theologie und alles Tun des Christen bewegt, betont eindringlich Balthasar 1963, freilich mit Bezug auf das Kreuz, in dem sich Gott ver- und enthüllt; dazu Kasper 2006.

<sup>688</sup> Konkrete Beispiele in Göbel 2009b. Das Motiv bewegt auch FR (v.a. 1, 11, 70ff.). Die Enzyklika knüpft, nicht unähnlich den stoischen ‚Gottesbeweisen‘, die Möglichkeit der Einheit der Menschheit an den gemeinsamen Gottesglauben. Zwar ist das nicht unbedingt der christliche Glaube, aber es ist die gemeinsame Ausrichtung auf den einen Gott. Jedenfalls ist es ein Schnittpunkt, der rein formal auf die gemeinsame Menschlichkeit verweisen kann, obwohl hier Religion nicht nur als inter-subjektiver Hinweis auf die eine, gemeinsame *conditio humana* gesehen wird,

Damit ist der Appell- und Modalcharakter jeder in *Selbsterkenntnis* gründenden Ethik erreicht, der im Mikrokosmos Mensch den metaphysischen Grundgedanken der einen Wirklichkeit erlebbar werden lässt und Möglichkeitsbedingung auch sozialer Einheit und Einigkeit ist. Ein universales Ethos im Dienst des Weltfriedens kann nur über das Aufzeigen und Zur-Sprache-Bringen dessen erreicht werden, was schon – in den verschiedensten Kulturen, unterhalb der kulturellen Oberflächenfärbung, im Menschsein als solchem – vorhanden ist<sup>689</sup>. Die potenzielle politische Einheit oder Einigkeit der Menschheit gründet in der (ontologisch-anthropologischen) Gleichheit des Menschseins und seines Potenzials. Das aber beinhaltet ein Doppeltes. Bei allem Respekt für konkrete Lebens- und Kulturformen – und obwohl in der Heils-Optik des Christentums das Selbst sich nicht primär als defizitär erkennt, sondern als gut annehmen und sich jenseitiger Rettung sicher sein darf, im Hinblick auf diesseitige Ethik und Politik bleibt doch das Aufzeigen und Umsetzen der grundmenschlichen Gemeinsamkeiten Desiderat einer unermüdlichen *Bildungsarbeit*. Dabei geht es darum, den Prozess der Identitätsdefinition (von Gruppen, Kulturen und letztlich der Menschheit) von der *de-finitio* auf seine positiven Möglichkeiten hin umzukehren, vom Trennenden zum Gemeinsamen, etwa nach dem Vorbild der stoischen Selbsterkenntnis, die zur All-Erkenntnis wird<sup>690</sup>.

So zielen unsere Überlegungen zugleich auf ein Programm christlich-philosophischer Begründung ökumenischen Denkens. Vielleicht lassen sich sogar die, seit jeher vorhandenen, ‚ökumenischen‘ Elemente der Philosophie für eine *ökumenische Philosophie* nutzen, die (1.) – bei aller integrativen Bedeutung des moralischen Gefühls und der auch daraus erwachsenden Empathiefähigkeit – die allzumenschliche Gefühlsebene, die oftmals Unterschiede betont und am Eigenen festhält, übersteigt und den allgemeinen menschlichen Verstand und philosophische Kritik fruchtbar macht, um (2.) die Konvergenzen im menschlichen Geist freizulegen. Schließlich ergibt sich Konsensfähigkeit nicht nur nach dem christlichen Glauben daraus, dass menschliches Denken sowohl in seiner

---

sondern auch objektiv als Beleg des einen göttlichen Seienden, das diese Einheit ausmacht, schafft und birgt. Zu ethisch-politischen Zwecken ist – bei Völkern analog zur Selbsterkenntnis des Einzelnen – die Besinnung auf die gemeinsame (vielleicht noch auszubildende) Menschlichkeit hinreichend, sie ist aber in christlicher Sicht theologisch begründet und aufgehoben in die gleiche Gottesherkunft und Gottgefälligkeit aller Menschen und Völker. Sie alle sind immer schon in Christus (und Christus in ihnen), wenn die Welt *in Christus geschaffen* ist.

<sup>689</sup> Die Einheit des menschlichen Geistes bei aller kulturellen Verschiedenheit und deren Relevanz für ein universales Ethos bringt auch Jaspers 1963 im Gedanken der Achsenzeit zum Ausdruck; darin fanden, zur etwa gleichen Zeit, aber unabhängig voneinander, die Hochkulturen zu Grundmustern und -begriffen des noch heute gültigen Denkens: eine Gemeinsamkeit, die Jaspers Hoffnung auf eine zweite Achse der Weltgeschichte gibt, in der Konversion und Konvergenz der disparaten Weltanschauungen Wirklichkeit werden. – Grundlegende Bedeutung kommt auch Kants Visionen menschlicher Einheit (im ‚ewigen Frieden‘, ‚Weltbürgertum‘, der ‚unsichtbaren Kirche‘, einem ‚Reich der Zwecke‘) aus Erwägungen zur Natur, Würde, Ethik des Menschseins zu (dazu etwa Habermas 2007, 332ff.). Der Gedanke der Grundkonstanten des Menschseins ist ebenfalls vom kirchlichen Lehramt betont worden, im moralischen und sozialen Kontext, auch als Voraussetzung des universalen Ethos (vgl. Utz/Groner 1954).

<sup>690</sup> Freilich verloren viele Stoiker dies in der sozialen Wirklichkeit negativer Abgrenzungen aus den Augen (s. Göbel 2002, 212ff.).

Ausrichtung wie in seiner Wurzel in Einheit mündet und gründet: in der einen Wahrheit (epistemisch wie ontisch) und dem einen, gemeinsamen Menschsein<sup>691</sup>. Diese Konsensfähigkeit ist historisch wie systematisch in immer neuen Anläufen faktisch aufzuzeigen, unter besonderer Berücksichtigung der religiösen und weltanschaulichen Dimension des menschlichen Daseins. Das Aufzeigen von Beispielen solchen Gelingens auch in fremden Kulturen – sodass ihnen ihr „better, ideal self“ vorgehalten wird – wird dann zur probaten „change strategy“<sup>692</sup>. Das Christentum kann dabei in besonderer Weise auf die Philosophie setzen, weil es selbst in philosophischer Tradition steht und Philosophisches in sich trägt – und weil ihm die Unbedingtheit der Menschlichkeit im Schöpfer- und Liebesgott als Grund von Sein und Ethos auch theologisch-religiöse Möglichkeit, Aufgabe und Beispiel ist. Hier werden Theologie, Anthropologie, Ontologie existentiell, ethisch und politisch relevant.

### 4.3 Konsequenzen für die Theologie der Religionen

Die Konsequenzen der vorgeschlagenen Neuentdeckung der Logik des Christentums in der ökumenisch-interkonfessionellen und interreligiösen Praxis – bedingungslose Zuwendung, Umgang voller Respekt – haben ihren theologischen Unterbau in einer Theologie der Religionen, die auf katholischer Seite zumindest zum Geist des Zweiten Vatikanums zurückfinden muss<sup>693</sup>, wenn dessen Offenheit unterwandert zu werden droht. Obwohl Einzelheiten konkret-ökumenischer Fragestellungen nicht Thema unserer Studie sein können<sup>694</sup>, hier einige Hinweise.

Im Verständnis des Verhältnisses des Christentums zu anderen Religionen konkurrieren drei Modelle: dem seit der Väterzeit populären *Exklusivismus*, der aus der – soziologisch-historisch durchaus notwendigen – Selbstabgrenzung der neuen Religion hervorging und zur Ansicht führte, dass nur die eigene Religion wahr, alle anderen unwahr – und mithin vom Heil ausgeschlossen – seien<sup>695</sup>, steht neuerdings der *Pluralismus* gegenüber, der in jüngster Zeit maßgeblich von Hick und Knitter bestimmt worden ist, also die Auffassung, dass das Christentum und die anderen Religionen nicht im Widerspruch, sondern völlig gleichberechtigt nebeneinander stehen. Hier wird im Ausgang von einer allgemeinmenschlichen religiösen Erfahrung, die freilich transzendentaltheologisch begründet, also als Ausdruck einer göttlichen Wirklichkeit interpretiert wird, der Christozentrismus theozentrisch überholt: alle Religionen partizipieren gleichermaßen an der göttlichen Wahrheit. Zwar ist diese pluralistische Theologie aus dem Christentum hervorgegangen bzw. versteht sich als christliche Theologie, sie verzichtet aber im interreligiösen Dialog auf jede Christozentrik und bemüht sich, eine neutrale Außenperspektive auch auf das eige-

---

<sup>691</sup> Zur grundsätzlichen Einheit des Seins und Einheitsfähigkeit des Denkens vgl. Göbel 2007, 557ff.

<sup>692</sup> So Patel 2012, der den gleichen Grundgedanken propagiert.

<sup>693</sup> Vgl. etwa *Nostra Aetate* 2, *Lumen Gentium* 16, *Gaudium et Spes* 22.

<sup>694</sup> Dazu z.B. Böttgheimer 2012, 674ff.; der folgenden Skizze liegt Gäde 2002 zugrunde.

<sup>695</sup> Das „extra ecclesiam nulla salus“ der Väterzeit, das beim IV. Laterankonzil aufgenommen wurde, wird so auf alle Nichtchristen übertragen (s.a. DH 1351).



ne Bekenntnis einzunehmen<sup>696</sup>. Freilich kann damit auch die eigene Religion nur eine relative Wahrheit beanspruchen. Der Pluralismus wird u.a. von der katholischen Kirche weitgehend abgelehnt, die sich auch im Zweiten Vatikanum, wesentlich angeregt durch die Arbeiten Rahners<sup>697</sup>, auf eine Position festgelegt hat, die ihre Grundlagen bereits in den synkretistischen Elementen der christlichen Frühzeit hat: den *Inklusivismus*. Auch das inklusivistische Modell geht von einer grundsätzlichen Offenheit des Menschen auf die Wirklichkeit und das Wort Gottes hin aus. Die vor- und nichtchristlichen Religionen besitzen keine absolute Unwahrheit; sie werden in ihrer theologischen Kraft gewürdigt und nicht grundsätzlich vom Heil ausgeschlossen. Allerdings erfährt das vom Ursprung her angelegte Gott-Mensch-Verhältnis erst in Christus (zunächst im Christus-Ereignis, dann im Christentum) seine Erfüllung; die Menschheitsgeschichte ist eine prozessuale Heilsgeschichte, wobei der Gedanke der Koextensivität von Menschheits- und Heilsgeschichte garantiert, dass die Glieder früherer Religions- und Offenbarungsstufen nicht vom Heil ausgeschlossen sind.

Diese Auffassung bleibt dann taugliche, womöglich unübertreffliche Verhältnisbestimmung zwischen Christentum und den Religionen, wenn sie anhand der hier neu skizzierten Leitlinien die formal-logischen Konsequenzen von Wahrheitsfrage und Wahrheitsanspruch mit den inhaltlichen Bestimmungen der in Frage stehenden Wahrheit von Gott und seinem universalen Äußerungs- und Heilswillen harmonisiert und so zur Haltung *christlicher Übermenschlichkeit* findet. Hinderlich für den tatsächlich offenen Umgang der Religionen miteinander kann aber der „Superioritätsanspruch des Christentums“ sein, der dem Inklusivismus bleibt: „Christologisch ausgedrückt sieht der Inklusivismus Christus *über* den Religionen“<sup>698</sup>, da den anderen Religionen nur partielle Teilhabe an der Wahrheit zukomme; sie werden nur in die christliche Wahrheit bzw. die auf die Erfüllung in der christlichen Vermittlung zusteuern Heilsgeschichte *bineingenommen* (daher der Begriff „Inklusivismus“). So wäre zu überlegen, ob das religionstheologische Modell des Inklusivismus zumindest einiger Ergänzungen und Präzisierungen bedarf. Hilfreich dabei kann ein Modell sein, das jüngst Knauer und vor allem wieder Gäde vorgeschlagen haben: der *Interiorismus*<sup>699</sup>. Einige Hinweise dazu können umreißen, wie diese Position den Leitlinien unserer Logik des Christentums entsprechen kann. Es soll aber auch deutlich werden, dass der Interiorismus eher eine theologisch-hermeneutische Ergänzung und Präzisierung tradioneller Positionen bietet, keine radikale Alternative.

Auch bei Knauer und Gäde versteht sich der Interiorismus ausdrücklich nicht so sehr als „ein viertes Klassifikationsmodell“, sondern als ein ergänzender

---

<sup>696</sup> Im o.g. Universalismus sind solche Gedanken *religionsbildend* geworden.

<sup>697</sup> Zum Gedanken des „anonymen Christentums“ vgl. u.a. Rahner 1962/1965; dazu Gäde 2003, 50ff.

<sup>698</sup> Gäde 2002, 4 (Hervorhebung C.G.).

<sup>699</sup> Vgl. Knauer 2004, Gäde 1998, 2003, 2009 (wo frühere Überlegungen zusammengefasst und auf den Islam angewandt werden). Auch Gäde 1999 widmet sich der Theologie der Religionen und ist dazu von Anselm inspiriert: nicht nur, weil schon Anselm an vernunftgeleiteten ‚Religionsgesprächen‘ beteiligt ist, sondern vor allem aus dem theologischen Gedanken der Unüberbietbarkeit von Gott und Wahrheit nach der IQMCN-Formel.

Zugang auf einer Metaebene, als „christliche Hermeneutik der Religionen“<sup>700</sup>, als Verstehensschlüssel zur faktischen Vielheit der Religionen vom christlichen Standpunkt aus und zugleich als Interpretation der amtskirchlichen Verhältnisbestimmungen im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils<sup>701</sup>. Es geht „um eine Verhältnisbestimmung des christlichen Glaubens zu den Wahrheitsansprüchen der nichtchristlichen Religionen, bei der von christlicher Seite die Wahrheit anderer Religionen anerkannt werden kann, ohne den christlichen Wahrheitsanspruch auch nur ansatzweise zurücknehmen zu müssen“<sup>702</sup>. Der Gedanke, die christliche Botschaft vor allem als hermeneutisches Werkzeug zum Verständnis der Universalität Gottes und seines in Christus bezeugten und im Christentum verkündeten Wesens – das sein Schöpfer- und Heilsverhältnis zur Welt einschließt – zu sehen, entspricht weitgehend unseren Überlegungen. Freilich bewegt sich Gädes Argument vor allem auf der epistemologischen bzw. fundamentaltheologischen Ebene der *ratio fidei*. Sein Anspruch größtmöglicher Grundsätzlichkeit, der bei der Vernünftigkeit der göttlichen Offenbarung selbst anhebt, verhindert zuweilen eine deutlichere Akzentuierung der Nichtambivalenz des christlichen Gottes und seiner unbedingten Liebes- und Heilsbotschaft. So sind für Gäde – anselmisch – Gott-Mensch und Trinitätsgedanke Kern des Christentums, und zwar aus den aus seiner Anselm-Rekonstruktion gewonnen relationsontologischen und theo-logischen Überlegungen, die hier auf die transzendente Ebene der Bedingungsmöglichkeit jeder an ein geoffenbartes Wort Gottes gebundenen theologischen Erkenntnis projiziert werden: als Wort Gottes kann nur Christus bzw. das Wort Christi gelten, weil allein die Hereinnahme des Menschen in die innergöttliche Beziehung, die das Christentum verkündet, Begegnung zwischen Gott und Mensch möglich macht. Demgegenüber bleibt aber die in Teil I aufgeworfene Frage bestehen, ob der Trinitätsgedanke das relationale Problem tatsächlich ontologisch löst. Wichtiger jedoch wird, *was* das Wort Christi aussagt und was es ontologisch, soteriologisch und schließlich praktisch-ökumenisch bedeutet, dass nach christlicher Lehre die Welt in Christus geschaffen ist und dass „die ganze Menschheit aufgenommen ist in die Gemeinschaft Gottes mit Gott bzw. des Vaters mit dem Sohn (vgl. Eph 1,3-6)“<sup>703</sup>. Der Interiorismus zielt also auf die universale Bedeutung des Christuserignisses, die auch über Grenzen expliziter religiöser Bekenntnisse hinausgeht. Darin, dass diese Universalität an den Gedanken der Schöpfung von Christus her gebunden ist, kommt er mit unserem Vorschlag überein, sodass sein „Christus in den Religionen“ Konsequenz der *Schöpfung in Christus* ist.

Dabei ist der Ausgangspunkt des Interiorismus ausdrücklich die Überzeugung, dass sich der Kirchenglaube in Christus auf „eine Botschaft beruft, die er als ‚Wort Gottes‘ versteht“<sup>704</sup>. Ihr Wahrheitsgehalt ist damit *unüberbietbar*<sup>705</sup>. Die *Inhalte*

<sup>700</sup> Gäde 2009, 33.

<sup>701</sup> Vgl. ebd., 95.

<sup>702</sup> Zit. aus Gädes Eintrag auf [www.wikipedia.de](http://www.wikipedia.de).

<sup>703</sup> Gäde 2009, 60.

<sup>704</sup> Gäde 2002, 6.

<sup>705</sup> Hier verbinden sich Anselms Denkregel des IQMCN und die alethologische Rekonstruktion seines Arguments. Jedoch wird damit nicht einfach Wahrheit (als unbedingt oder aufgrund ihres

dieser Botschaft bestimmen auch das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen. Mehr noch, dieses Verhältnis ist genetischer Wesenszug des Christentums selbst, das aus dem Judentum hervorgegangen ist. Von Beginn an ist die Relation zu einer anderen Religion Teil seines Seins, das selbst zum Modell aller weiteren interreligiösen Beziehungen wird. So wird der paulinische Gedanke leitend, dass einerseits die Schrift Israels „die ganze Wahrheit Gottes“ enthält, dass aber doch ein „Schleier“ des Verborgenen über ihr liegt, der erst im Licht des Neuen Bundes fällt, sodass diese Wahrheit unverhüllt leuchten kann (vgl. 2 Kor 3,14). Die Erfüllung (in Christus und dem Inkarnationsereignis) der alttestamentlichen Heilsverheißung Gottes wird in Lk 2,29 ausdrücklich als ein universaler Akt verstanden, der über das Taufbekenntnis hinausgeht: als „Licht zur Enthüllung der Heiden“<sup>706</sup>.

Für die Theologie der Religionen bedeutet dies: Christus ist nicht nur im Christentum (als geschichtlich-soziale Größe und Religion) gegenwärtig, sondern im ganzen Sein, damit aber auch in allen Kulturen und Religionen. Christus ist ihnen „interior intimo“ (daher der Begriff „Interiorismus“)<sup>707</sup>. Das Verhältnis des Christentums zu den Religionen ist von Christus her zu bestimmen, der weder ‚neben‘ noch ‚über‘ ihnen steht, sondern ‚in‘ ihnen wirkt. Freilich ist diese Gegenwart erst durch die geschichtlich einmalige und unüberbietbare Botschaft des Christentums *verstehbar*, die sich in Christus ereignet hat. Im pfingstlichen Geist verweist das Christentum auf diesen, ihm überantworteten Schlüssel, der „die unüberbietbare Wahrheit aller Religionen erschließt und universal verkündbar macht“; eine christliche Religionstheologie „wird aus der Perspektive ihres Christusglaubens, der selbst ein Erfülltsein vom Heiligen Geist ist, in der Vielfalt religiöser Hinordnungen von Menschen auf das Geheimnis Gottes hin bereits jenen Geist am Werk sehen, der der ganzen Menschheit geschenkt ist und der die Einheit des ganzen Menschengeschlechts verbürgt“<sup>708</sup>. So wird Gnade nicht mehr graduell verstanden, was sie als göttliche Eigenschaft nicht sein kann, sondern muss als „ungeschaffene Qualität [...] in ihrer Unüberbietbarkeit gesehen werden; der Unterschied zwischen den Religionen und der Kirche ist nicht der von ‚weniger‘ und ‚mehr‘, von ‚überbietbar‘ und ‚unüberbietbar‘, sondern von Verborgenheit und Offenbarkeit ein und derselben unüberbietbaren Gnade“<sup>709</sup>. Die alte Streitfrage nach dem Heil der Nichtchristen beantwortet der Interiorismus damit nicht nur mit der schon biblischen Einsicht in den universalen Heilswillen Gottes sowie der Folgeüberzeugung, dass jedem einzelnen Menschen individuell (in seinem Menschsein von Gott, als Geschöpf oder ‚Kind Gottes‘) das Heil offensteht, sondern er kann auch die verschiedenen Religionen als ‚kollektive Heilswege‘ verstehen<sup>710</sup>.

---

exklusiven Charakters) mit Gott gleichgesetzt; vielmehr werden Folgerungen für die *göttliche Wahrheit* gezogen.

<sup>706</sup> S.a. 2 Kor 1,20. Weitere Belege bei Gäde 2009, 98; vgl. *Dei Verbum* 16.

<sup>707</sup> Gäde 2009, 98 (nach Augustinus, *Confessiones* III 11).

<sup>708</sup> Ebd., 70.

<sup>709</sup> Ebd., 105f.

<sup>710</sup> Eine Öffnung in diese Richtung ist auch in einigen kirchlichen Dokumenten festzustellen wie *Das Christentum und die Religionen* der Internationalen Theologenkommission vom 30.9.1996. Weitere Literatur bei Gäde 2009, 102ff.

Gleichwohl vermeidet der Interiorismus ausdrücklich eine religionspluralistische Beliebigkeit, die oftmals darin aufgeht, Religion nur subjektiv als Ausdrucksform eines Transzendenzdesiderats der menschlichen Verfassung zu sehen. So impliziert bereits der Ausgangspunkt von Gädes Argumentation – seine, unter anderem auf Anselms IQMCN Bezug nehmende Rahmendefinition von Religion – Bedingungen anhalte und Urteilsmaßstäbe, die Sekten und pseudoreligiöse Institutionen vom paulinisch-universaleschatologischen Gedanken des „alles in allem“ (1 Kor 15,28), der im Interiorismus zum „Christus in den Religionen“ wird, ausnehmen. Denn *Religion* erschließt nach Gäde Wirklichkeit, indem sie Gnade verheißt und sich auf eine objektive, unüberbietbare Letztwirklichkeit bezieht; schon im Kontext von „Gott, Wort, Glaube“ hat sie ‚trinitarische‘ Struktur; schließlich verheißt sie als Heil eine Gemeinschaft mit Gott, die aber (so Gäde mit Anselm) vollends nur in der christlichen Trinitäts- und Inkarnationslehre zu denken ist<sup>711</sup>. Die christliche Botschaft wird gerade zum Interpretationswerkzeug religiöser Ausdrucksformen und damit auch zum Korrektiv: „Die christliche Botschaft verhält sich gegenüber allen Religionen aber auch religionskritisch, weil sie jedem Aberglauben eine Absage erteilt und diesem gegenüber in der Tat konstruktiv intolerant ist“<sup>712</sup>.

#### 4.4 Überlegungen zum Kirchen- und Liturgieverständnis

So mag dem Christentum vielleicht nicht die Superiorität zukommen, die Anselm sah, aber doch eine gewisse ‚Exklusivität‘, nämlich die einer – auch philosophisch-rational zugänglich – Logik; die aber besteht gerade in der unbedingten Liebe Gottes, die alle konfessionellen Schranken überwindet und nur Grund einer letzten, ökumenischen Offenheit sein kann. Es ist die *ökumenische Liebes-Logik der Unbedingtheit*. Die tatsächliche Exklusivität des Christentums liegt also weniger in seiner Heilswirkung als auf der Metaebene der *Erkenntnis*, in seiner Theo-logie. In hermeneutischer ‚Exklusivität‘ angesichts auch in den Religionen allzumenschlicher Selbstabgrenzungen gewährt das Christentum die *inhaltliche Antieksklusivität* des göttlichen Heils<sup>713</sup>. Der unbedingten Liebe aber haben Glaubende in ihrer menschlich-irdischen Existenz, auch im Miteinander der Religionen, universalen Widerhall zu geben. Obgleich er andere Inhalte im Auge hat, so ist doch mit Anselm daran festzuhalten, dass kein spekulatives Bemühen um Gott und Wahrheit Sinn bekommt, wenn es nicht ins Existentiell-Subjektive überführt wird, sodass der Vernunft Glaube und Willensanstrengung nicht nur vorausgehen, sondern auch nachfolgen und der Liebe, die schon alles Streben nach Gott initiiert (vgl. P 1.26, M 68 u.a.),

<sup>711</sup> Vgl. Gäde 2003, 88ff.

<sup>712</sup> Gäde 2009, 261.

<sup>713</sup> In der Unterscheidung zwischen Gottes-Erkenntnis und Heilswirken Gottes lässt sich auch das Problem zwischen einer exklusivistischen Sicht, die sich auf Gottes*kenntnis* erstreckt (das spezifische Wissen um Gott in Christus bzw. dessen, was er gesagt und getan hat, sei heilsnotwendig) und einer vollkommenen Beliebigkeit des Gottesbildes auflösen: aus ihrem Gottesverständnis heraus (das sie ‚exklusiv‘ haben mögen oder das zumindest nicht alle teilen) ‚wissen‘ (d.i. glauben fest) Christen, dass Erlösung universal ist (also auch für die, die nicht dieses Gottesbild oder -wissen und den gemeinsamen Taufglauben teilen); so auch Brümmer 1993, 205 (mit Smith 1980, 106), der deshalb „the revelation of God’s love in Christ“ *paradigmatisch* nennt.

eine Liebe entspricht, die dem Glauben, der sich um Einsicht bemüht, ‚Leben‘ gibt (vgl. M 78), sodass das Über-Sinnliche tatsächlich auch in der Sinnenwelt, durch menschliche Vermittlung, wirksam wird. Ein persönlicher Gott kann geliebt werden und ist nicht nur abstrakter Weltgrund; aber er bleibt immer noch blutleer, wenn er nicht ‚Rückversicherung‘ (*religio*) auch des eigenen Lebens und somit Existenzmotiv wird. Andernfalls wird es Nichtglaubenden leicht gemacht, Gott zu leugnen, auch wenn sie damit ‚töricht‘ reden sollten (P 4). Es gibt also auch einen Glauben *nach* der (Gottes-)Erkenntnis<sup>714</sup>, der im ‚Abstieg‘ und Rückweg zur Welt Glaubenswerke einschließt, nicht als Heilsbedingung, aber als Ausdruck der Glaubenserkenntnis, die zur Lebensform wird. Hier erfüllt sich die existentielle Bedeutung der rationalen Gottsuche, die dem Gottesbeweis praktische Glaubensbeweise folgen lässt, sodass der Glaubende nicht „geringgeschätzt werde“, sondern „ein Vorbild in Worten, in Lebenswandel, in Liebe, Lauterkeit“ sei (1 Tim 4,12).

Mit der in metaphysischer Erkenntnis gründenden soteriologischen ‚Gleichgültigkeit‘ menschlicher Lebensentwürfe und religiöser Bekenntnisse scheint jede *Mission* widersinnig; und tatsächlich mag die Missionierungsphase im traditionellen, oft durch eine Geschichte von Gewalt und Unmenschlichkeit belasteten Sinn vorbei sein. Doch das christliche Sendungsbewusstsein wird keineswegs obsolet. Heutige Mission muss aber theologische Missverständnisse der Vergangenheit hinter sich lassen, etwa die Verendlichung der göttlichen Liebe im Eifer für Zwangsbekehrung und Massentaufen, Angst- und Höllenpredigten oder den Superioritätsanspruch, der in der Theo-Unlogik der Idee eigener Heilsexklusivität gründete. Zeitlos gültige und nachhaltig erfolgreiche christliche Mission kann sich nur echt jesuanisch aus dem Bewusstsein nähren, eine befreiende Botschaft zum Wohle aller in pfingstlicher Furchtlosigkeit zu verkünden: die des unbedingt liebenden Gottes, d.h. die Erkenntnis, dass der eine Gott – zu dem auch andere Zugang haben – nur der bedingungslos liebende Vatergott sein kann, der sich in Christus der Welt offenbart hat. Diese Sendung ist vor allem eine hermeneutische: das Christentum darf sich und seine fleischgewordene Botschaft als Erkenntnisschlüssel zum angemessenen (‚ziemlichen‘) Gottesverständnis sehen. *Darin* bewahrt es theologische Überlegt- und Überlegenheit, in gleichzeitig voller Anerkennung der Universalität des göttlichen Heilswillens, und leistet zugleich einen distinkt fürmenschlichen Dienst an der Welt und an der Vernunftbegabung des Menschen, indem es im Festhalten an der spezifischen Logik des Christentums – gegenüber Nichtchristen und Christen – von theologischen Missverständnissen und Aberglaube befreit. *Darin* hat Anselm Recht, dass es sinnvoll ist zu zeigen, „inwiefern es nicht überflüssig ist, die Menschen zum Glauben Christi [...] einzuladen, auch wenn nicht alle diese Einladung annehmen“<sup>715</sup>.

<sup>714</sup> S.o., Kap. I.1.5.

<sup>715</sup> Verwey 1994, 186 nach DC III 6. – Ähnlich schlägt Greshake 1997, 363 mit 400ff. ein neues Verständnis von Mission vor. Darüber hinaus bleibt jener fürmenschliche Dienst unangetastet, den Kirche immer schon in ihrer Sozial- und Moralfunktion als Quell eines menschlichen Ethos leistet. Die moralische Größe des Christentums bleibt ja bemerkenswert, sofern sie nicht von Bigotterie unterwandert, zum Rigorismus erstarrt oder auf Themen der Sexualmoral verkürzt wird.

Weitere Auswirkungen einer solchen Geisteshaltung können hier nur angedeutet werden, etwa auf das (katholische) *Kirchenverständnis*: das alte Bild des hochgerüsteten Schiffs, das den Weltmeeren trotzt, ist nicht mehr angemessen. Vielmehr muss Kirche besonders in der Person einzelner Christen *in der Welt* Zeichen setzen. Die neokonservative Sorge vor einem ‚Verwässern‘ des Christentums, wenn es sich zu sehr der Welt angleicht (vgl. Röm 12,2; Eph 2,1 u.a.), ist selbst dann unbegründet, wenn Christen – etwa nach dem Vorbild des „barmherzigen Samariters“ (Lk 10,25ff.) – primär Zeichen der Menschlichkeit und tätigen Nächstenliebe, weniger Zeichen ihrer Konfessionalität setzen<sup>716</sup>. Das Selbstverständnis christlicher Kirchen strahlt zugleich auf ihr *Liturgieverständnis* ab, das (wie die Moral) von jeder unpassenden Verzweckung angesichts des unbedingt liebenden Gottes befreit werden muss: es ist nicht Teil eines Heils-Handels, heidnischen Feilschens, magischer Einflussnahme auf Gott, sondern Ausdruck und Quell des Gottesverhältnisses, das Haltung und Tun des Christen inspiriert. So kann Christsein in der Welt Gesellschaft prägen: aus dem inneren Halt, den sie in ihrer Glaubensgemeinschaft erfahren, in der sie Geistlichkeit erleben und Liturgie praktizieren, wirken Christen umso stärker in dem gesellschaftlichen Umfeld, in das sie ihr alltägliches Dasein stellt. Die – neben dem persönlichen Gottesverhältnis – (objektiven) Zentralbereiche religiöser Praxis, Liturgie und Ethik, stehen hier in einem natürlichen Bedingungsverhältnis. Liturgie ist dann nicht Selbstzweck oder Ziel und Objekt der Außendarstellung des Glaubens, sondern zielt – im Blick auf das horizontale Verhältnis Mensch-Mensch, also neben der Feier der Gottesbegegnung – auf die innere Stärkung der Kirchenmitglieder, die so befähigt werden, in der Welt zu wirken. Die Quelle ihres Ethos ist Spiritualität; das Gedächtnis der göttlichen Liebe verlangt nach gelebtem Zeugnis und wird zur Aufgabe der Frei- und Umsetzung mitmenschlicher Liebe; das vergegenwärtigt der Schluss jeder katholischen Messe, der eigentlich Aussendung ist: „Gehet hin in Frieden – Ite missa est!“. Dabei geht es weniger um Mission im traditionellen Sinn, als direkte Bekehrung anderer zum christlichen Bekenntnis, sondern darum, im vorbildlichen Menschsein – durchaus nach Regeln und ‚Geboten‘, die Liebe freisetzen und gestalten können (vgl. Hebr 13, 1-18) – Zeuge Christi zu sein und Glaube so darzustellen, dass er nicht vergessen, sondern strahlkräftig und ansteckend wird. Die innere, spirituelle Stärkung im Rahmen des Verhältnisgefüges von Liturgie (Binnenraum) und Ethos (Außenwirkung) wird in der Pfarrliturgie oder, noch intensiver, in Orden und Laiengemeinschaften erfahren. Der Gedanke hat größere Bedeutung: in einer Gesellschaft, in der das Christentum seinen Volkskirchencharakter zu verlieren droht, wird eine Vielfalt derartiger Kleingruppen Glauben lebendig halten<sup>717</sup>. Gerade ein sozial engagiertes Christentum, das mit

---

<sup>716</sup> So sind sie ‚in‘, wenn auch nicht notwendig ‚von‘ dieser Welt. Als Modell dafür habe ich, in Aufnahme der hier vorgestellten Gedanken, in Göbel 2011 sowie 2012 (mit Bezug auf Kierkegaard) eine neue *Ritterlichkeit* vorgeschlagen.

<sup>717</sup> Diese Einsicht setzt sich innerhalb der katholischen Kirche inzwischen auf allen Seiten des theologisch-spirituellen Spektrums durch. Damit wird nun explizit die psychologische und soziale Funktionalität von Religion und Liturgie zugestanden, die ‚Sicherheit‘ schafft (Maslow) und grundmenschlichen Bedürfnissen entspricht, aber unter Annahme eines objektiven Grundes im Sein Gottes. Zugleich ist klar, dass nicht *Gott* Religion, Liturgie, Gebet, Askese usw. braucht, sondern der *Mensch*. Diese Funktionalität ist auch im Liturgieverständnis zu beachten.

„Glaubenskraft“ gesellschaftlichen Realitäten wie „Nützlichkeitsdenken“ und Egoismus darin begegnet, dass es den ihm von jeher eigenen Universalismus seines Liebesethos ins „Zeitalter der Globalisierung“ trägt, verhindert, dass Kirche zum „bloßen Kultverein degradiert“ wird, reine Selbstbeschau betreibt, sich auf separatistische Positionen zurückzieht und sich gesellschaftlich höchstens noch als „Moralinstanz“ in bestimmten Fragen sieht (letztlich aber irrelevant wird). Soziologen erkennen gerade darin die nachhaltige, auch in der Gegenwart wertvolle Wirkkraft des Religiösen<sup>718</sup>.

Theo-unlogische Missverständnisse sind auch im Kontext von Ritus und Ethos zu vermeiden sowie innerhalb der Liturgie. Hier hält sich insbesondere ein letztes, aus dem Mittelalter stammendes Missverständnis des Opferbegriffs „zwischen Kreuzes- und Messopfer“, wonach das Messopfer als menschliche Tat „zur Erlangung einer begrenzten Gnadenmenge“ dient; obwohl von der modernen Theologie korrigiert im Verweis auf den Vorrang der göttlichen Katabasis vor jeder menschlichen, kultischen Anabasis – die in den symbolischen Opfergaben der Eucharistiefeier endliche Wirklichkeit in die Liebesbeziehung mit Gott ‚emportragen‘ und somit ‚heiligen‘ lassen kann –, hält sich der Gedanke hartnäckig im Volksglauben und scheint auch in der Bibel selbst eine Rolle zu spielen; ein solches Verständnis kann aber ebenfalls mithilfe innerbiblischer Querverweise überwunden werden, womit zugleich noch einmal das – Anselm so wichtige – Verhältnis zwischen Gottes- und Menschenbeziehung, Religion und Moral, Sünde (oder Gutsein) gegen andere und gegen Gott beleuchtet wird<sup>719</sup>.

Im AT sagt Gott wiederholt, er wolle angebetet werden; „Opfer“ soll man ihm darbringen (z.B. Ex 20,24; 23,14ff.). Paulus spricht vom Opfer- und Gottesdienst des „ersten Bundes“ (Hebr 9,1). Doch nach der philosophischen Gotteskritik und rechter Theo-Logik kann ein Gott nicht menschliche Anbetung, Opfer und Gottes-Dienst nötig haben. Erst recht braucht und will sie nicht der liebende Gott Jesu (Hebr 10,5ff.). Er fordert auch keinen Frondienst als Heilsbedingung für seine Liebe. Jesus wendet sich daher gegen die Opferpraxis im Tempel (Mk 11,15ff.)<sup>720</sup>.

---

<sup>718</sup> Joas-Zitate aus J. Rösers Besprechung von Joas 2012 in *Christ in der Gegenwart* 23/2012, 251. – Ein weiteres Aus-einanderdividieren kirchlicher Gruppen und Richtungen und der schadenfrohtriumphierende Abgesang auf den sich gerade durch sein universales soziales Engagement auszeichnenden liberalen Katholizismus, den z.B. ein Kommentar des Magazins *Crisis* vom 22.5.2012 im Zusammenhang des – von Betroffenen als unpassende Maßregelung empfundenen – vatikanischen Umgangs mit der „Leadership Conference of Women Religious“ antimmte, sind also verfehlt und kontraproduktiv.

<sup>719</sup> Vgl. z.B. Kunzler 1995, hier 266f. mit 134-137; s.a. Schmiechen 2005, 329f., Jüngel 2004, Daly 2009 sowie Nocke 1997, 174-176 (der freilich im Blick auf das göttliche ‚Opfer‘ betont, dass in Jesu Hingabe auch deutlich wird, dass radikale Liebe nicht nur Wohlgefühl, sondern auch Schmerz und Sterben beinhaltet, dass sie sogar erst im Tod ewig-unvergänglich wird, allerdings in der Auferstehung überstiegen); zur Vieldeutigkeit des neutestamentlichen Opferbegriffs und seinen „Bezug auf die rituelle Opferpraxis Israels“ s.a. Werbick 2000, 476f. mit 541ff. – Unsere liturgietheologische Skizze erhellt schon aus den griechisch-lateinischen Originalbegriffen *anapherein*, *offerre*, *sacrificium*, wonach die ‚Heiligung‘ von Welt und Mensch durch Gottes ‚Darbringung‘ seines Sohnes jedem menschlichen Akt feiernd-erinnernd-dankender Zustimmung („Eucharistie“) vorausgeht. Gott bringt das einzige heilsrelevante ‚Opfer‘, nicht der Mensch; auch die Feier seiner Gnade ist nicht Gnadenbedingung.

<sup>720</sup> Dazu Biser 1997, 212.

Doch schon im AT kommt es auch zur Einsicht, dass Gott „keine Opfer“ will, sondern Liebe<sup>721</sup>. Der Widerspruch ist aufzulösen, wenn wir betrachten, was unter „Opfer“ oder „Gottesdienst“ verstanden wird. Deutlich wird das schon innerhalb des AT selbst: Gott will keine falsche Verehrung durch Äußerlichkeiten wie im „Tanz um das goldene Kalb“ (Ex 32,1ff.), wohl aber will er in den Zehn Geboten verehrt werden (Ex 20,1ff.)<sup>722</sup>. Er gibt damit nicht einfach Regeln vor, sondern *begründet* Menschlichkeit. Die Gebote sind Ausdruck des Bundes, aber nicht nur als Richter-Maßstab des gelingenden oder durchbrochenen Gottesverhältnisses, sondern als göttliche Vorgabe mit sozialer Funktion. Sie sollen das Miteinander der Menschen vernünftig und gut regeln. In gelingender Mitmenschlichkeit sieht sich auch Gott verehrt, weil er zuerst ein den Menschen zugewandter Gott ist, dem irdische Menschlichkeit am Herzen liegt. Er selbst macht sie möglich; er ist als Gott fürmenschlich und menschenfreundlich, seine Liebe begründet Menschlichkeit; die Gebote sind Ausdruck seiner Sorge. „Das Innerste Gottes ist Menschlichkeit“<sup>723</sup>. Das ist das neutestamentliche Verständnis von ‚Gottesdienst‘, der Liebes-Dienst am Menschen wird; Menschlichkeit wird durch die Orientierung auf Gott begründet und vollendet, diese in jener verwirklicht. Die Begriffe verschmelzen. Gottesdienst und „lebendiges und heiliges Opfer“ sind die Gläubigen selbst, die den wahren „Willen Gottes erkennen“ und danach leben (Röm 12,1f.), also menschenfreundlich sind. Es kommt nicht auf eine rein äußerlich bleibende Anbetung und liturgische Vollzüge an, sondern auf Glauben und (daraus) rechte Werke, auf Gesinnung *wie* Tun. Deshalb tun Menschen, „was sie dem Geringsten“ tun, Gott selbst (vgl. Mt 25,45)<sup>724</sup> und ‚gefallen‘ ihm darin. Wenn es also die biblischen Begriffe selbst erlauben, von der menschenfreundlichen Botschaft des christlichen Gottes her *Gottesdienst* und *Dienst am anderen Menschen* gleichzusetzen, können sogar Passagen bestehen bleiben, in denen Gott metaphysisch ganz ‚unlogisch‘ Opfer, Dienst, Anbetung zu verlangen scheint.

Inspiziert wird diese Art ‚ethischen Gottesdienstes‘, wie in Kap. 4.1 gesehen, vom vorgängigen Beispiel der Liebe Christi, die in der Liturgie erinnert und vergegenwärtigt wird, sodass ihr eine Mittlerrolle zwischen Glaubenslehre und -leben, Theorie und Praxis zukommt. Auch von hierher erschließen sich die in Teil I skizzierten, zu Ausgleichs-, Satisfaktions- oder Reparationsgedanken alternative Deu-

<sup>721</sup> Hos 6,6; s.a. Am 5,21-24.

<sup>722</sup> Paulus hält in seiner Unterscheidung zwischen dem Gottesdienst des Ersten und des Neuen Bundes (Hebr 9,1-10,25) an der Opfertheologie fest: an Stelle der rituellen Opfer tritt das einmalige Opfer Christi für alle.

<sup>723</sup> Biser 1996, 598 nach E. Fuchs.

<sup>724</sup> Die bereits mehrfach zitierte Stelle ist problematisch, weil sie einer Werkgerechtigkeit das Wort zu reden scheint, die der Bedingungslosigkeit der Liebe Gottes widerspricht. Wenn das Gutsein aber *Folge* des Glaubens ist, nicht *Bedingung* des Heils, ist dieser scheinbare Widerspruch aufgelöst. Es bleibt allerdings bei einer moralischen Lesart der Passage. Endzeitstellen in der Verkündigung Jesus, wie Mt 25,31ff., lassen sich auch auf eine optimistischere Art neu interpretieren (und somit bewahren): Jesus betont, dass das Himmelsreich Überraschungen birgt; im Gleichnis gibt es aber nicht nur zwei Gruppen, die ‚gerichtet‘ werden, sondern „these are judged by reference to a third group“ (Jones 1995, 246) – und vielleicht darf jeder, der glaubt (aber nicht, *weil* er glaubt, also nicht nur getaufte Christen), annehmen, dass er zu jener Gruppe gehört (was die ‚Gesegneten‘ selbst in ‚Erstaunen‘ versetzen dürfte; vgl. Bornkamm 1980, 98).



tungen des Opfers Christi, das Liebestat bleibt, aber von einer Verzweckung im direkten Kontext der Sünde gelöst wird. Gerade die liturgische Bewegung des 20. Jahrhunderts um O. Casel hat eine neue Opfertheologie begründen können, die den Aspekt der Liebestat Christi als Lebenskonsequenz vom Kreuz zur Auferstehung hin erweitert, doppelt dynamisiert und anthropologisch wie ethisch überformt: das österliche Glaubensgeheimnis ist ‚Durchgang‘ Christi vom Tod zum Leben; im Kult werden die Gläubigen in diesen Durchgang hineingenommen. Und was sich in Christus beispielhaft und grundgebend vollzieht, Hingabe aus Liebe, ist zugleich Ausdruck des menschlichen Wesens, das „als Ebenbild Gottes und nicht erst aufgrund der Sünde für das Opfer, das heißt zur Hingabe geschaffen ist“<sup>725</sup>. Der, auch bei Anselm im Hintergrund stehende, vor allem paulinische Gedanke, dass Jesus „für unsere Sünden“ gestorben ist<sup>726</sup>, ist dann eher so zu verstehen, dass er *wegen* der Sünden gestorben ist und beinhaltet eine Seinssaussage über die Welt, die so (schlecht, gottentfremdet) ist, dass sie sogar den Gottessohn verkennt und tötet, die aber doch den vorgängigen Liebeswillen Gottes zu ihrer Rettung nicht erschüttern kann, sodass Gott ‚für uns‘ ist und der Sohn den Menschen mitnehmen will in seinen Heimgang zum Vater.

In der *Feier der Liturgie*, in der tradierte Formen und Formeln sowie biblische Texte weitgehend unkomentiert verwendet werden, mag es allerdings schwierig sein, solche Interpretationsmöglichkeiten zu vergegenwärtigen (wenngleich die Predigt zumindest schwierige Schriftlesungen auslegen kann). Wer theologisch in der Lage ist, alte Formen für sich innerlich mit neuem Gehalt zu füllen und so Tradition zu bewahren, kann sie weiter praktizieren. Wenn aber die Gefahr groß ist, dass eine Mehrzahl der Gläubigen an der Theo-Unlogik von Elementen der Liturgie entweder Anstoß nehmen oder auf Irrwege geführt werden, ohne den tieferen Sinn dessen zu verstehen, was sie praktizieren, wenn das Insistieren auf Korrektheit in sehr komplexen Fragen der Ritus werdenden Theologie schon bei den Gläubigen auf Unverständnis stößt – und damit den Zeichencharakter des Kultischen grundsätzlich in Frage stellt –, dann ist zu überlegen, ob nicht Mut zu äußerlichen Änderungen statt eines bloßen Traditionalismus geboten ist. Allerdings ist damit nicht mehr gesagt, als bereits das Zweite Vatikanum festgestellt hat; dessen Geist aber bedarf der Erneuerung, um Ab- und Irrwege zu vermeiden<sup>727</sup>.

<sup>725</sup> Nawar 1999, Umschlagseite 4; vgl. Casel 1960, 184.189.233ff. u.a. – Schon Duns Scotus insistiert darauf, dass Inkarnation, Sendung und Hingabe des Sohnes eigene, unbedingte Gnadentat ist, die nicht durch die menschliche Fehlart der Sünde verursacht oder bedingt ist, wodurch sich Gott vom Menschen abhängig machte. (Texte sowie Hinweise zu Vorläufern der scotischen Lehre sowie zur Geschichte der Grundfrage, ob die Inkarnation auch ohne den Sündenfall erfolgreich wäre, also nur mit der Erlösung in Verbindung stehe, bei Dettloff 1959).

<sup>726</sup> 1 Kor 15,3; Gal 1,4; Hebr 5,1ff.; s.a. 1 Petr 2,24. In den Evangelien (aber auch 1 Tim 1,15) ist nur die Rede vom Kommen Christi *zur Rettung* der Welt (bzw. der Sünder), z.B. Lk 19,10; Joh 3,17; allerdings wird auch auf das Opferlammotiv Bezug genommen (Joh 1,29).

<sup>727</sup> Auf den Prüfstein der Theo-Logik gehören rituelle Vollzüge und die liturgische Sprache von Gott, um ihr neue Lebendigkeit zu geben; neben der Opfersprache und Formeln der eigenen Unwürdigkeit sowie Gesten der Selbsterniedrigung vor dem Absoluten erfordert besonders das Gnaden- und Fürbittgebet Aufmerksamkeit, um aus Angst und Zwang, aus Theo-Unlogik und impliziter Selbsterhebung zur furchtfreien Liebesbotschaft und tatsächlicher, praktisch werdender Sorge für den Anderen zuzurückzufinden. Zu beachten ist auch hier eine gewisse ‚Überflüssig-

Darüber hinaus betreffen zuweilen liturgische Vollzüge auch das Verhältnis der Religionen und können, bei mangelnd-ökumenischem Gespür, fatale Außenwirkung haben. Öffentlich zuletzt besonders wahrgenommene Beispiele dafür sind der (im Kern exegetische) Streit um die Bedeutung der Abendmahlsworte des *Missale* zwischen Universalität und Exklusivität der Heilsbotschaft<sup>728</sup> sowie das katholische Festhalten (im Zuge der ‚Wiedereinführung‘ der tridentinischen Messe durch Benedikt XVI.<sup>729</sup>) an der Karfreitagsfürbitte für die Bekehrung der Juden. Immerhin wurde sie 2008 neu gefasst („auf dass Gott, unser Herr, ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus erkennen, den Retter aller Menschen“). Zwar mag es für diese Entscheidungen kirchenpraktische, theologische und terminologische Gründe geben, und es ist sicher richtig, dass Außenwirkung kein Wahrheitsmaßstab sein kann, sie ist aber doch Maßstab der Art der Verkündigung des Glaubens. Wenn stets Erklärungen nötig sind, um die eigene theologische Sprache und ihre Begrifflichkeiten verständlich zu machen, können nur wenige Menschen wirklich erreicht werden. Die Kontroverse um die Karfreitagsfürbitte zeigt dies<sup>730</sup>. Wenn der theologische Aufwand zu groß wird oder die kirchliche Sprache ihre positiv-provokative Kraft überspannt, droht die universale Liebesbotschaft Schaden zu nehmen.

Das gilt nicht nur innerhalb der Liturgie, sondern auch für offizielle Verlautbarungen und dogmatische Festlegungen, die immer Außenwirkung haben. Insbesondere gilt es für das katholische Kirchenverständnis, womit wir noch einmal zur Theologie der Religionen und zum Universalitätsgedanken zurückkehren und zur Frage, wie der Verkündigung des christlichen Glaubens (Mission) am besten zu dienen sei. Bei den reformatorischen Kirchen hat die vatikanische Glaubenskongregation für Irritationen gesorgt, als sie am 10.7.2007 in den „Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche“ die Auffassung des Dokuments *Dominus Iesus* (2000) aufnahm, die ihnen den Kirchen-Status abspricht. Die öffentliche Debatte ignorierte weitgehend die tieferen Gründe dahinter, die Tatsache, dass hier zuerst begrifflich-theologische Unterschiede im Kirchenver-

---

keit“, auf die Jesus selbst hinweist: der Vater weiß immer schon, was wir nötig haben (Mt 6,8). Der ‚reinigende‘ Rückblick auf biblische Texte wird so auch liturgisch relevant (vgl. Vogler 1988, Vögle 1985, Menke 2000; s.a. die Bemerkungen des „AK Erneuerung der Kirche“ im Bund Neudeutschland in *Hirschberg* 54 [2001], 691-695). Insgesamt zum Verhältnis von Theorie und Praxis s. Göbel 2007, 497-586.

<sup>728</sup> Die Diskussion flammte auf im Zuge der Übersetzung des *Missale Romanum* 2002 in die Volkssprachen. Wörtlich scheint Mk 14,24/Mt 26,28 (vgl. Jes 53,11f.) zu sagen, dass Jesu Blut nur für „viele“ vergossen wurde (so auch im lateinischen *Missale*; nach Mt 7,14 finden gar nur „wenige“ den Weg zum Himmel); dass das aber die ganze Menschheit implizieren kann, hat Johannes Paul II. im „Brief an die Priester“ zum Gründonnerstag 2005 mit Bezug auf Joh 6,51 und 1 Joh 2,2 festgestellt (und zugleich daran erinnert, dass Menschen niemals aus ihrer Wahrnehmung den Heilsstatus anderer ableiten können). Ratzinger 2011, 158 bekräftigt – im Kontext sprachlich-theologischer Erwägungen, mit Bezug auf R. Pesch und J. Jeremias und v.a. von Jesaja her –, dass Jesus „in der Tat für alle gestorben ist“. – Freilich bleibt insofern ein potentiell ‚exklusiver‘ Zug, weil beide daran festhalten, dass die ganze Menschheit nur *Adressat* des prinzipiell universalen Heilsangebots ist, das noch abgelehnt werden kann. Außerdem bleibt der Fokus auf der Funktion des reinwaschenden Blutopfers.

<sup>729</sup> Motu Proprio *Summorum Pontificum* vom 7.7.2007.

<sup>730</sup> Dazu Homolka/Zenger 2008.

ständnis betont wurden<sup>731</sup>; allerdings wurde auch klar, dass diese Klärungen ökumenisch kaum hilfreich und daher auch kerygmatisch, im Blick auf die Verkündigung der universalen Liebesbotschaft, fragwürdig waren<sup>732</sup>. Doch geht es in diesem Beispiel um noch mehr: im Hintergrund steht die philosophische Frage, wie Wahrheit und Universalität zusammengehen, die zum anselmischen Problem einer Theologie wird, die Gott ‚ziemlich‘ denken will und doch ‚zu klein‘ denkt; die nicht den Mut hat, logisch-metaphysisch die letzten Konsequenzen des eigenen Ansatzes zu ziehen: Theologie muss nicht auf eine bestimmte Ekklesiologie verkürzt werden, wenn neben der Betonung des exklusiven Charakters der Wahrheit klar bleibt, dass diese Wahrheit, die Gott ist, nur so allumfassend gedacht werden kann, dass ihre ‚Exklusivität‘ soteriologisch gar nicht relevant werden kann, weil der eine Gott der Gott aller ist.<sup>733</sup>

---

<sup>731</sup> Vgl. dazu George 2009 mit Bezug auf das augustinische Kirchenverständnis.

<sup>732</sup> So heißt es z.B. in der Presseerklärung der Evangelischen Kirche im Rheinland 130/2007 ([www.ekir.de](http://www.ekir.de)): „Die Wiederholung alter Standpunkte verletzt gerade jene Menschen, die in den christlichen Kirchen um des gemeinsamen Zeugnisses willen das Verbindende suchen und pflegen. Umso irritierender ist es, dass die römisch-katholische Kirche ihre tendenziell eher nach innen gerichtete Selbstvergewisserung ständig wiederholt. Um Gottes und der Menschen willen wäre es hilfreicher, sie beteilige sich an der Überwindung des trennenden Charakters der konfessionellen Profile“. – NB: GEzR wählt einen ökumenischeren Zugang und gibt mit dem Wort „Kirche“ das Selbstverständnis der beteiligten Kirchen wieder, „ohne alle damit verbundenen ekklesiologischen Fragen entscheiden zu wollen“ (Endnote 9).

<sup>733</sup> Genau das hat bereits das Konzil betont, dessen Sprachregelung in *Lumen Gentium* 8 zum Heil in der Kirche ein Kompromiss ist, sodass die heilstiftende „Kirche Christi“ in der Institution der römisch-katholischen Kirche nicht einfach „ist“, sondern „verwirklicht ist“, aber auch darüber hinausgehen kann (vgl. Werbick 2009, 101; Raum dafür, dass auch andere Kirchen „Heilsinstrument“ sein können, bleibt freilich auch in den „Antworten“ der Glaubenskongregation). – Auch unsere Bemerkungen zum alethologischen Gottesbeweis in Kap. I.3.2.3.1.2 haben gezeigt, dass es in Bezug auf Gott wenig hilft, klassische philosophische Wahrheitstheorien zu bemühen, um Einzigkeit, Unwandelbarkeit und Exklusivität der Wahrheit zu betonen, wenn nicht zugleich deutlich wird, dass es hier nicht um eine simple Sachwahrheit, sondern um eine bestimmte, personale und allumfassende Wahrheit geht.

## Schlusswort

Philosophische Zentralthese im ersten Teil dieser Arbeit war eine kosmologische Rekonstruktion des ontologischen Arguments, die hier ausschließlich im Blick auf Anselm und vom Kontext seiner Theologie her ausgeführt werden konnte (P, M). Freigelegt wurde die aposteriorische Dimension des Gottdenkens in der Seinserfahrung, die zwar zu keinem empirischen Gottesbeweis führt, aber doch metaphysische Weiterklärung im Horizont philosophischer wie religiöser Sinnsuche leisten kann (sodass in einem solchen Kontext vielleicht ‚die Natur, nicht aber die *Naturwissenschaft* einen Gottesbeweis führt‘<sup>734</sup>). Der im Nachspüren Anselms gewonnene ‚Vorrang‘ des kosmologischen vor dem ontologischen Argument begründet eine Gott-Welt-Relationalität, die der zweiten, theologischen Kernthese der Arbeit, dem in der Botschaft Jesu gründenden Vorrang von Liebe vor Gerechtigkeit<sup>735</sup>, philosophischen Grund gibt und die in CDH aufscheinenden Probleme ontologischer Ziemlichkeit ‚seinsapriorisch-transzendental‘ löst. (Dass bei Anselm ein metaphysisch-theo-logisches Problembewusstsein – und nicht nur zweifelhafte religiöse Gottesbilder – auch in der in CDH entwickelten Soteriologie strukturbildend werden, ist allerdings selten gesehen worden). Zugleich ergab sich ein neuer Blick auf die *Logik des Christentums* zwischen *fides* und *ratio*, der Anselm in seinem ganzen Werk nachspürt.

Methodisch ist damit Anselm bestätigt; auch der seinem Wahrheitsbegriff zentrale Absolutheitsanspruch kann durchaus bewahrt werden; inhaltlich aber können theologisch-dogmatische und philosophisch-ontologisch-begriffliche Umwege vermieden werden. Die Liebesbotschaft Jesu kann viel einfacher gezeigt, auch philosophisch überzeugend entfaltet und recht ‚unproblematisch‘ in einen logischen Dreischritt eingeordnet werden, der (1.) vom Gott der Philosophen, aufzuzeigen am kosmologischen Argument, das auf das unbedingte Sein verweist, über (2.) den Schöpfer-Gott der Religion zum (3.) personalen Erlöser-Gott der unbedingten Liebe führt, den Jesus Christus verkündet. Die beiden Hauptkritikpunkte an Anselms Gottesbegriff, seine philosophisch-begriffliche wie biblische ‚Unangemessenheit‘, verschränkten sich und bildeten eine alternative Logik, die das Unbedingte andenken kann und es vom unbedingten Sein zur unbedingten Liebe des Evangeliums entfaltet (wenn sie nicht als zusätzlicher hermeneutischer Schlüssel dient, wo exegetische Zweifel den Blick auf den jesuanischen Kern des Evangeliums verstellen).

Anselms Vorbild eines Strebens nach angemessener Theologie trägt gerade dann Frucht, wenn es von der wahrhaft christlichen Botschaft grenzenloser Liebe getragen wird, die theologische Probleme von innen her überholt und, auch im Dienst der Verkündigung der Botschaft Christi, durchaus ‚einfache‘ Sprachregelungen erlaubt, die ‚bloße Barmherzigkeit‘ und unbedingte Universalität furchtlos versprechen dürfen, auch aus der metaphysischen Einsicht in die grenzenlose, transzendente, doch seinsgebende Wirklichkeit Gottes. Der Sorge, das Christentum könne in der Welt seine Identität verlieren, kann dann kein ängstliches Klammern

---

<sup>734</sup> Nach Barth in Zuckmayer/Barth 1978, 54.

<sup>735</sup> Dieser ‚Vorrang‘ gilt freilich nur bedingt, angesichts des oft allzumenschlichen Gerechtigkeitsverständnisses auch in theologischen Kontexten.

entsprechen, sondern ein mutiges Gehenlassen und Zugehen, freilich ohne Selbstaufgabe: eine ökumenische Weite, die dem Christentum von seinem Wesen, Gegenstand und Grund – nämlich von Gott her – eingeschrieben ist.

Unser Bestreben, der Logik des Christentums in einer philosophischen Unbedingtheitslogik weiter Fundament und Kontur zu geben und ihr zu stets neuem Ausdruck zu verhelfen, ende mit einem literarischen Kontra- und Schlusspunkt. Unerwartete Bestätigung erfährt es im Werk Carl Zuckmayers, über das einer der Zeugen unserer theologischen Skizzen, Karl Barth<sup>736</sup>, in einem lesenswerten, selbst ‚ökumenischen‘ Briefwechsel mit dem katholischen Schriftsteller (die beiden wurden in den 60er Jahren späte Freunde) auch theologisch reflektiert hat. Zuckmayers Werk steht erstens inhaltlich unseren Gedanken nahe, da es auf jede dualistische Ambivalenz verzichtet und auch in Kriegs- und Nachkriegszeit sowie in den späteren Jahren gesellschaftlicher Haltsuche, in Zeiten des Resignierens und Verzweifels einen in der christlichen Liebes- und Heilsgewissheit und „natürlichen [...] Welt- und Schöpferliebe“<sup>737</sup> gründenden, umfassenden Optimismus gestaltet<sup>738</sup> und noch „die menschliche Dunkelheit, Verkehrtheit und Misere“ in „nirgends versagender Barmherzigkeit“ zu sehen in der Lage ist: „Mephistopheles ist abwesend“.

Zugleich tut der Schriftsteller das, was jedem Christen an seinem Platz in der Welt zukommt: er gibt in seinem Werk seinem Glauben einen weiteren, praktischen Ausdruck und beachtet dabei die existentielle Kohärenz zwischen Lehre und Leben, Wahrhaftigkeit und Glaubenstreue; er leistet aber auch, auf künstlerisch-prophetische Weise, was wesentlich der Theologie zukommt, und übt damit in seiner „rein weltlichen Schriftstellerei faktisch ein priesterliches Amt“ aus<sup>739</sup>, indem er die Liebesbotschaft gestaltet und verkündet. Zuckmayer hält das Gute auf eine Weise wach und gegenwärtig, die ohne Droh- und Gegenwort auskommt, weil er Beispiel und „Ausdruck der Güte für eine stärkere Waffe im Kampf gegen das Böse“ hält und deswegen – bei allem Wissen um „den bösen Dämon“ – den guten beschwört. Barths Zuspruch bestärkt ihn darin, aus einer evangelisch-„heiteren Zuversicht“ und der Leichtigkeit des Christseins heraus<sup>740</sup> Christen zu ermutigen, Liebende zu sein.

---

<sup>736</sup> Hier wurde v.a. auf Barths Schöpfungstheologie Bezug genommen, die Gottes Heilswillen auf besondere Weise hervorhebt; gleichwohl gilt er religionstheologisch als Exklusivist. Doch Barths Exklusivismus ist so differenziert, dass er, in der letzten Undurchschaubarkeit Gottes, sogar für einen Alllösungsgedanken offen bleibt (dazu Lang 2009, 117). Exklusivismus besagt hier weniger, dass – nach der Abwendung des Menschen von Gott, den er eigentlich in der Schöpfung erkannt hatte – nur *als* Christ Heil zu erlangen ist, sondern dass allein durch Christus (allen) Heil wird, das in der jenseitigen Gegenwart (die Barth nicht als „zweites Leben“, sondern als „Augenblick“ denkt) aktual werden kann, bzw. (religionsepistemologisch) dass einzig der christlichen Religion volle Wahrheit zukommt, dass sich allein in Christus Gott offenbart. Die Betonung der Undurchschaubarkeit Gottes und der „non-foundationalism“ Barths sind für Gillingham 2003 sogar Anhaltspunkte, seine Religionstheologie als *Inklusivismus* zu lesen.

<sup>737</sup> Zuckmayer in Zuckmayer/Barth 1978, 19.

<sup>738</sup> Solcher Heilsoptimismus bedeutet keineswegs „eine subtile Auflösung des Christentums“ (Schumacher 2008, 221), sondern seine Erfüllung – wenn zugleich die volle Ernsthaftigkeit des Gutseins in der von uns eingeforderten Für- und ‚Übermenschlichkeit‘ bewahrt wird.

<sup>739</sup> Beide Zitate: Barth über Zuckmayer in Zuckmayer/Barth 1978, 17.

<sup>740</sup> Ebd. 19f. Zuckmayer spricht von „Leichtsinn“.

# Bibliographie

## 1 Erläuterungen/Abkürzungen

Verzeichnet sind nur explizit zitierte Werke; ich beschränke mich auf die zu ihrer Auffindung nötigen Angaben (auf weitere Verlagsorte, Reihen- und einige Untertitel verzichte ich). Auch Klassiker, die editionsunabhängig auf einschlägige Weise in Text oder Fußnoten zitiert werden konnten (innere Zitation, ggf. nach deutschen oder englischen Standardübersetzungen), sind nicht aufgeführt.

Textgrundlage für Anselms Werke ist F.S. Schmitts Edition der *Opera Omnia*. 6 Bde. Seckau/Rom/Edinburgh 1938-61 (= OO); s.a. PL (Migne, *Patrologia Latina*) 158-159 sowie Schmitts und Southern Ausgabe von DHM (Oxford 1969). Verwendet wurden Schmitts Übersetzungen in den zweisprachigen Ausgaben von M, P, CDH (Stuttgart-Bad Cannstatt 1964/1962, München 1956), H. Zimmermanns Übertragung von CDH (<http://12koerbe.de/pan/curdeus.htm>, 2006), die englischen Übersetzungen der *Basic Writings* von T. Williams (Indianapolis 2007), der *Letters* von W. Frölich (3 Bde, Kalamazoo 1990-94), der *Prayers and Meditations* von B. Ward (New York 1973) und eigene Übersetzungen. Weitere Werkausgaben (etwa der Freiheitsschriften) sind im Folgenden unter den Herausgebern oder Übersetzern aufgeführt, wenn vor allem aus deren Kommentaren zitiert wurde (z.B. Enders, Sciuto, Verweyen). Alle Zitate sind der aktuellen Orthographie und Grammatik angepasst.

Anselms Werke wurden folgendermaßen abgekürzt (in chronologischer Folge):

M = *Monologion*

P = *Proslogion* mit Gaunilos „Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente“ (= PI) sowie Anselms ‚*Responsio*‘ (= R) „Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli“

DV = *De veritate*

DIA = *De libertate arbitrii*

DCD = *De casu diaboli*

DG = *De grammatico*

EIV = *Epistola de Incarnatione Verbi*

CDH = *Cur Deus homo*

DCV = *De conceptu virginali et originali peccato*

DC = *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*

DHM = *De humanis moribus*

Die darüber hinaus (begrenzt) verwendeten Abkürzungen und Siglen sind Standard und dürften auch international verstehbar sein (biblische Bücher, Werke Thomas<sup>e</sup> und Kants usw.). Erläutert seien aber:

DH = Denzinger-Hünemann, d.i. Hünemann, P. (Hg.): *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg <sup>42</sup>2009

Ep. = Epistola/Epistula

FR = Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et ratio* (1998)

GCS = *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*. Berlin 1897ff.

GEzR = *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* des Lutherischen Weltbunds und der Katholischen Kirche (1999)

KKK = *Katechismus der Katholischen Kirche* (1993)

KSA = *Kritische Studienausgabe* der Werke Nietzsches. München 1980

LK = *Leuenberger Konkordie* der Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa (1973)

LThK = *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg <sup>2</sup>1957-1968, <sup>3</sup>1993-2001

TRE = *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin 1977-2004

## 2 Zitierte Literatur

- Abbagnano, N.: *Storia della Filosofia 1*. Turin 2006
- Albertz, R.: „Schöpfung. I. Vorderer Orient und Altes Testament“, in: Ritter, J. u.a. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 8. Basel 1992, 1389-1393
- Alessi, A.: *Sui sentieri di Dio. Appunti di teologia filosofica*. Rom 1993
- Alt, F.: *Jesus – der erste neue Mann*. München 1989
- Antony, P.: „A Catholic Self-Critique“, in: *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 71 (2007), 681-688
- Anzenbacher, A.: *Einführung in die Philosophie*. Wien 1992
- Augenstein, J.: *Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen*. Stuttgart 1993
- Aulén, G.E.H.: *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*. London 1931
- Ayer, A.J.: *Language, Truth, and Logic*. New York 1952
- Bachl, G.: *Der schwierige Jesus*. Innsbruck 1994
- Balthasar, H.U.v.: *Herrlichkeit* 2. Einsiedeln 1962
- : *Glaubhaft ist nur Liebe*. Einsiedeln 1963
- : *Theologie*. 3 Bde. Einsiedeln 1985-87
- Barash, D.P.: *Introduction to Peace Studies*. Belmont 1991
- Barnes, J.: *The Ontological Argument*. London 1972
- Barth, K.: *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*. München 1931
- : *Epistle to the Romans*. London 1933
- : *Die Lehre von der Schöpfung. Kirchliche Dogmatik III/1*. Zürich <sup>3</sup>1957
- : *Die Lehre von der Versöhnung. Kirchliche Dogmatik IV/1*. Zürich <sup>2</sup>1960
- Bash, A.: *Forgiveness and Christian Ethics*. Cambridge 2007
- Bauer, F.: *The Wonderful Myth Called Science*. Antioch 2008
- Baumgarten, A.: *L'Argument infini. Saint Anselme et le concept de hiérarchie du monde*. Bukarest 2011
- Baumotte, M. (Hg.): *Die Frage nach dem historischen Jesus*. Gütersloh 1984
- Becker, H.-J.: „Einheit und Namen Gottes im rabbinischen Judentum“, in: Kratz, R.G.; Spieckermann, H.: *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder* 2. Tübingen 2006, 153-187
- Bell, R.: *Love Wins*. New York 2011
- Bencivenga, E.: *Logic and Other Nonsense. The Case of Anselm and his God*. Princeton 1993
- Benk, A.: *Gott ist nicht gut und nicht gerecht. Zum Gottesbild der Gegenwart*. Düsseldorf 2008
- Berger, K.: *Wer war Jesus wirklich?* Stuttgart 1995
- Berkhof, L.: *The History of Christian Doctrines*. Grand Rapids 1937
- : *Systematic Theology*. Grand Rapids 1941, 386.
- Beutler, J.: *Studien zu den johanneischen Schriften*. Stuttgart 1998
- Beyerlin, W. (Hg.): *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*. Göttingen 1975
- Biser, E.: *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums*. Salzburg 1982
- : *Der Mensch – das ungelöste Versprechen. Entwurf einer Modalanthropologie*. Düsseldorf 1995
- : „Kennen wir den Gott Jesu Christi? Ein Beitrag zur Klärung der christlichen Identität“, in: *Stimmen der Zeit* 214 (1996), 590-600
- : *Einweisung ins Christentum*. Düsseldorf 1997
- : „The healing power of faith“, in: Chauvet, L.M.; Tomka, M. (Hg.): *Illness and Healing*. London 1998, 68-78
- Böttgheimer, C.: *Lehrbuch der Fundamentalthologie*. Freiburg <sup>2</sup>2012
- Bornkamm, G.: *Der Lobgedanke im Neuen Testament*. Göttingen 1961
- : *Jesus von Nazareth*. Stuttgart <sup>12</sup>1980
- Bousset, W.: *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*. Göttingen <sup>6</sup>1967
- Boyd, G.A.: *God of the Possible. A Biblical Introduction to the Open View of God*. Grand Rapids 2000
- Braithwaite, J.: *Crime, Shame and Reintegration*. Cambridge 1989

- Brantschen, J.: „Die Macht und Ohnmacht der Liebe. Randglossen zum dogmatischen Satz: Gott ist unveränderlich“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 27 (1980), 224-246  
 -: *Gott ist größer als unser Herz*. Freiburg <sup>6</sup>1989  
 -: *Gott ist anders*. Luzern 2005
- Brecher, R.: *Anselm's Argument. The Logic of Divine Existence*. Brookfield 1985
- Brown, B.: „Anselm's Argument in *The Proslogion* and Aquinas's Proofs: The Fundamental Agreement“, in: Fortin 2001, 29-43
- Brümmer, V.: *The Model of Love. A Study in Philosophical Theology*. Cambridge 1993
- Buber, M.: *Zwei Glaubensweisen*. Zürich 1950
- Bucher, T.G.: „Zur Entwicklung des Ontologischen Beweises nach 1960“, in: Möller, J. (Hg.): *Der Streit um den Gott der Philosophen*. Düsseldorf 1985
- Buehrens, J.; Church, F.: *A Chosen Faith: An Introduction to Unitarian Universalism*. Boston 1998
- Cahill, L.S.: „The Atonement Paradigm: Does It Still Have Explanatory Value?“, in: *Theological Studies* 68 (2007), 418-432
- Carroll, J.: *Constantine's Sword. The Church and the Jews*. Boston 2001
- Casel, O.: *Das christliche Kultmysterium*. Regensburg <sup>4</sup>1960
- Cattin, Y.: *La preuve de Dieu. Introduction à la lecture du Proslogion de Anselme de Cantorbéry*. Paris 1986
- Cessario, R.: *The Godly Image. Christ and Salvation in Catholic Thought from St. Anselm to Aquinas*. Petersham 1990
- Charlesworth, M.J. (Übers., Einl., Kommentar): *St. Anselm's Proslogion*. Oxford 1965
- Christe, W.: „Sola ratione. Zur Begründung der Methode des intellectus fidei bei Anselm von Canterbury“, in: *Theologie und Philosophie* 60 (1965), 341-375
- Cohen, N.: „Feudal Imagery or Christian Tradition? A Defense of the Rationale for Anselm's *Cur Deus Homo*“, in: *The Saint Anselm Journal* 2.1(2004, elektr.)
- Conzelmann, H.: *Der erste Brief an die Korinther*. Göttingen 1981
- Copleston, F.: „Commentary on the Five Ways“, in: Hick, J. (Hg.): *The Existence of God*. New York 1964, 86-93
- Corbin, M.: „Introduction“ [*Proslogion*], in: *L'œuvre d'Anselme de Cantorbéry* 1. Paris 1986, 209-224  
 -: „La nouveauté de l'incarnation. Introduction à l'*Epistola* et au *Cur Deus homo*“, in: *L'œuvre d'Anselme de Cantorbéry* 3. Paris 1988, 15-163  
 -: „L'ancien e le nouvel Adam. Introduction générale“, in: *L'œuvre d'Anselme de Cantorbéry* 4. Paris 1990, 13-120  
 -: *Prière et raison de la foi. Introduction à l'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*. Paris 1992
- Coreth, E.: *Metaphysik*. Innsbruck 1961
- Craig, W.L.: *The Kalam Cosmological Argument*. London 1979
- : „Philosophical and Scientific Pointers to Creatio ex Nihilo“, in: *Journal of the American Scientific Affiliation* 32 (1980), 5-13
- Daley, B.E.: *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*. Cambridge 1991
- Dalferth, I.U.: „Fides quaerens intellectum. Theologie als Kunst des Argumentierens in Anselms *Proslogion*“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 81 (1984), 54-105  
 -: *Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität*. Freiburg 1991  
 -: „Die soteriologische Relevanz der Kategorie des Opfers“, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 6 (1991), 173-194
- Daly, R.J.: „Offer your bodies as a living sacrifice, holy and pleasing to God, your spiritual worship (Rm 12:1). Ethical Implications of the Sacrificial Language of the Church's Eucharistic Prayers“, in: Winter, S.; Stuflesser, M. (Hg.): „*Abme nach, was du vollziehst*“. *Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik*. Regensburg 2009, 151-167
- Dassmann, E.: *Kirchengeschichte II/1*. Stuttgart 1996  
 -: *Kirchengeschichte II/2*. Stuttgart 1999
- Deme, D.: *The Christology of Anselm of Canterbury*. Aldershot 2003
- Dennett, D.C.: *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*. New York 2006
- Derrida, J.: „Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion‘ an den Grenzen der bloßen Vernunft“, in: Ders.; G. Vattimo: *Die Religion*. Frankfurt 2001, 9-105



- Deschner, K.: *Der gefälschte Glaube*. München 2004
- Dettloff, W.: „Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Christologie des Johannes Duns Scotus“, in: *Wissenschaft und Weisheit* 22 (1959), 17-28
- Dibelius, M.: *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Tübingen 1971
- D’Onofrio, G.: „Anselmo d’Aosta“, in: Ders.: (Hg.): *Storia della Teologia nel Medioevo I*. Casale Monferrato 1996, 481-552
- : „Anselmo e i teologi moderni“, in: Gilbert, P.; Kohlenberger, H.; Salmann, E. (Hg.): *Cur Deus homo*. Rom 1999, 87-146
- Drees, W.B.: *Beyond the Big Bang. Quantum Cosmologies and God*. La Salle 1990
- : *Vom Nichts zum Jetzt. Eine etwas andere Schöpfungsgeschichte*. Hannover 1998
- : *Religion and Science in Context. A Guide to the Debates*. London 2010
- Dreyer, M.: „Fides quaerens intellectum“, in: LThK<sup>3</sup> 3 (1995), 1275f.
- Drummin, W.A.: „Norman Malcolm’s Ontological Argument“, in: Fortin 2001, 119-129
- Ebeling, G.: *Dogmatik des christlichen Glaubens*. 3 Bde. Tübingen 1979
- Ebersohn, M.: *Das Nächstenliebegebot in der synoptischen Tradition*. Marburg 1993
- Eliade, M.: *Die Schöpfungsmysterien. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten*. Einsiedeln 1964
- Ellul, J.: *What I Believe*. Grand Rapids 1989
- Enders, M.: *Wahrheit und Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius)*. Leiden 1999
- (Hg., Übers., Einl.): *Anselm v. Canterbury: Über die Wahrheit*. Hamburg 2001
- : „Das göttliche Wesen der Liebe im Verständnis Meister Eckharts“, in: *Erbe und Auftrag* 79 (2003), 27-44
- Ernst, S.: *Ethische Vernunft und christlicher Glaube. Der Prozess ihrer wechselseitigen Freisetzung in der Zeit von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von Auxerre*. Münster 1996
- ; Franz, T. (Hg.): *Sola ratione. Anselm von Canterbury (1033-1109) und die rationale Rekonstruktion des Glaubens*. Würzburg 2009
- Evans, G.: *Anselm and Talking About God*. Oxford 1978
- Fasching, D.J.: *The Thought of Jacques Ellul*. New York 1981
- Feldmeier, R.: „Nicht Übermacht noch Impotenz. Zum biblischen Ursprung des Allmachtsbegriffs“, in: Ders. (u.a.): *Der Allmächtige. Annäherungen an ein umstrittenes Gottesprädikat*. Göttingen 1997, 13-42
- Fetz, R.L.: *Shri Ramana Maharshi: Vom Ich zum Selbst*. Münster 2006
- Findlay, J.: „Can God’s Existence Be Disproved?“, in: *Mind* 57 (1948), 176-183
- Fischer, N.: *Die philosophische Frage nach Gott*. Paderborn 1995
- : (Hg.): *Kant und der Katholizismus*. Freiburg 2005
- : *Müssen Katholiken weiterhin Furcht vor Kant haben? Wolnzach* 2005
- : „Augustinische Motive in der Philosophie Immanuel Kants (1724–1804)“, in: Ders. (Hg.): *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens*. Hamburg 2009, Bd. 2, 89-110
- ; J. Ringleben: *Immanuel Kants Kritik am ontologischen Gottesbeweis*. Hofgeismar 2005
- Flasch, K.: „Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1965), 322-352
- : „Der philosophische Ansatz des Anselm von Canterbury und sein Verhältnis zum augustinischen Neuplatonismus“, in: *Analecta Anselmiana* 2 (1970), 1-43
- : „Einleitung“, in: Mojsisch, B. (Hg.): *Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden?* Mainz 1989, 7-48
- Flew, A.; MacIntyre, A. (Hg.): *New Essays in Philosophical Theology*. London 1955
- Fortin, J. (Hg.): *Saint Anselm: His Origins and Influence*. Lewiston 2001
- Frankemölle, H.: *Das jüdische Neue Testament und der christliche Glaube*. Stuttgart 2009
- Franzen, A.: *Kleine Kirchengeschichte*. Freiburg 2011
- Funke, B.: *Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Canterbury*. Münster 1903
- Gäde, G.: *Eine andere Barmherzigkeit*. Würzburg 1989

- : „*„Altes“ oder „Erstes“ Testament?*“, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 45 (1994), 161-177
- : *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie.* Gütersloh 1998
- : „*Anselms Denkregel der Unüberbietbarkeit und die pluralistische Religionstheologie*“, in: Gilbert/Kohlenberger/Salmann 1999, 733-747
- : „Viele Religionen – welche Wahrheit?“, <http://www.gerhardgaede.de/startseite/texte-dokumente/viele-religionen-welche-wahrheit> (elektr., 2002)
- : *Christus in den Religionen. Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen.* Paderborn 2003
- : *Islam in christlicher Perspektive. Den muslimischen Glauben verstehen.* Paderborn 2009
- Gauss, J.: „Anselm von Canterbury. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Religionen“, in: *Saeculum* 17 (1966), 277-363
- George, F.: „St. Augustine's Theology of Church and Contemporary Ecumenism“, Vortrag vom 29.10.2009, Assumption College, Worcester, MA (Videomitschnitt)
- Georgi, D.: „Leben-Jesu-Theologie/Leben-Jesu-Forschung“, in: *TRE* 20 (1990), 566-575
- Gerwing, M.: *Theologie im Mittelalter.* Paderborn 2002
- Gilbert, P.: *Dire L'ineffable. Lecture du „Monologion“ de S. Anselme.* Paris 1984
- : *Le Proslogion de S. Anselme.* Rom 1990
- Gillingham, R.: „Is Barth's Theology Necessarily Exclusivist?“, in: *Quodlibet Online Journal of Christian Theology and Philosophy* 5 (2003, elektr.)
- Gilson, E.: *La filosofia nel Medioevo.* Florenz 2004
- Goebel, B.: *Rectitudo. Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury.* Münster 2001
- : „Anselm's Elusive Argument: Ian Logan Reading the *Proslogion*“, in: *The Saint Anselm Journal* 7.1 (2009, elektr.)
- Göbel, C.: „Panoptismus und Mystik“, in: *Erbe und Auftrag* 77 (2001), 170-173
- : *Griechische Selbsterkenntnis.* Stuttgart 2002
- : *Antike und Gegenwart. Griechische Anmerkungen zu ethischen Fragen unserer Tage.* Hildesheim 2007  
(öfters zitiert werden folgende Beiträge: „Antike Selbsterkenntnis und ökumenische Philosophie. Auf dem Weg zum christlichen Übermensch“, „Widersprüchlichkeit und Sophistik. Ethisch-anthropologische Einwände und Erweiterungen zur Retorsion vor dem Hintergrund der Zerrissenheit und Einheit des Seins“, „Ist Aristoteles moralisch ein Megariker?“)
- : „Fides und Ratio bei Augustinus und Anselm“, in: Fischer 2009, Bd. 1, 37-69
- : „*„Werde, was Du bist.“ Sein-Sollen und Sollen-Sein des Menschen: Praktisch-interkulturelle Überlegungen zu Moral und Bildung*“, in: Böttigheimer, C.; Fischer, N.; Gerwing, M. (Hg.): *Sein und Sollen des Menschen. Vom göttlich-freien Konzept des Menschen.* Münster 2009, 109-129
- : „Ritterlichkeit als Caritas und Bildungsideal“, in: *Lebendiges Zeugnis* 66 (2011), 126-140
- : „Der Würde würdig werden? Philosophie als Lebensform“, in: *Renovatio* 67 (2011), 29-39
- : „Ritterlichkeit bei Kierkegaard. Für eine Spiritualität des In-der-Welt-Seins“, in: *Wissenschaft und Weisheit* 75 (2012) (im Druck)
- Görg, M.: *Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten.* Düsseldorf 1992
- Grabmann, M.: „Augustins Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluss auf das mittelalterliche Denken“, in: Ders.: *Mittelalterliches Geistesleben* 2. München 1936, 35-62
- Grabst, H.: „Johannes Duns Scotus' Rezeption des Anselmianischen Arguments“, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 2 (1997), 105-125
- Greshake, G.: „Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury“, in: *Theologische Quartalschrift* 153 (1973), 323-345
- : *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie.* Freiburg 1997
- Grey, C.: „Freedom and Necessity in St. Anselm's *Cur Deus Homo*“, in: *Franciscan Studies* 36 (1976), 177-191
- Grigg, R.: *To Re-enchant the World: A Philosophy of Unitarian Universalism.* Bloomington 2004

- Grolle, J.: „Hotline zum Himmel. Warum beten Menschen Götter an?“, in: *Der Spiegel* 21/2002, 190-201
- Grom, B.: „Forgiveness: Die Bereitschaft zu vergeben. Ein aufstrebendes Thema psychologischer Beratung und Forschung“, in: *Stimmen der Zeit* 127 (2002), 640-643
- Guitton, J.; Bogdanov, G.; Bogdanov, I.: *Gott und die Wissenschaft*. München 1993
- Gwozd, T.: „Anselm's Theory of Freedom“, in: *The Saint Anselm Journal* 7.1 (2009, elektr.)
- Habermas, J.: *Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001*. Frankfurt 2001
- : „A Political Constitution for a Pluralist World Society“, in: *Journal of Chinese Philosophy* 34 (2007), 331-343
- Hadot, P.: *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris <sup>2</sup>1987
- : „Philosophie: Hellenismus“, in: Ritter, J. u.a. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 7. Basel 1989, 592-599
- Ham, K.: *The Lie: Evolution*. Green Forest 1987 (zitiert nach der ebook-Version)
- Hammer, F.: *Genügnung und Heil. Absicht, Sinn und Grenzen der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*. Wien 1967
- Harnack, A.v.: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* 1. Leipzig <sup>2</sup>1906
- : *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 3. Tübingen <sup>4</sup>1910
- Hartmann, P.: *Le sens plénier de la réparation du péché*. Leuven 1955
- Hartshorne, C.: „The Formal Validity and Real Significance of the Ontological Argument“, in: *The Philosophical Review* 53 (1944), 225-245
- : „Introduction“, in: S.N. Deane (Übers.): *Saint Anselm: Basic Writings*. La Salle <sup>2</sup>1962, III-XXVI
- : *Man's Vision of God and the Logic of Theism*. Hamden 1964
- : *Anselm's Discovery: A Re-Examination of the Ontological Proof for God's Existence*. LaSalle 1965
- : *A Natural Theology for Our Time*. La Salle 1967
- : *Omnipotence and other Theological Mistakes*. New York 1984
- : „Chapter 5/Response“, in: Cobb, J.B.; Gamwell, F.I. (Hg.): *Existence and Actuality: Conversations with Charles Hartshorne*. Chicago 1984 (zitiert nach der elektr. Version: [www.religion-online.org/showchapter.asp?title=2072&C=1900](http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=2072&C=1900))
- Heidegger, M.: *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt 1954
- Heiler, F.: *Erscheinungsform und Wesen der Religion*. Stuttgart 1961
- Heiligenthal, R.: *Der verfälschte Jesus. Eine Kritik moderner Jesusbilder*. Darmstadt 1997
- Heinzmann, R.: *Philosophie des Mittelalters*. Stuttgart 1992
- Heisenberg, M.: „Der Zufall als Element der Verhaltensfreiheit“, in: Böttigheimer/Fischer/Gerwing 2009, 47-55
- Helfrich, K.: *Menschenopfer und Tötungsrituale im Kult der Maya*. Berlin 1973
- Henrich, D.: *Der ontologische Gottesbeweis*. Tübingen 1960
- Henrici, P.: „Eine Enzyklika zum Ende des zweiten Jahrtausends: ‚Fides et ratio‘“, in: Gajáry, A. (Hg.): *Die Zeichen der Zeit erkennen. Theologische Zeitsignaturen am Beginn des 21. Jahrhunderts*. Freiburg/CH 2004, 17-33
- Henry, D.P.: *The Logic of Saint Anselm*. London 1967
- Hermann, R.: „Anselms Lehre vom Werke Christi in ihrer bleibenden Bedeutung“, in: *Zeitschrift für Systematische Theologie* 1 (1923), 376-396
- Herrmann, F.-W.v.: „Bewusstseinsanalytischer Gottesaufweis und Urtranszendenz des Selbstbewusstseins in den Meditationen Descartes“, in: Göbel, C.; Messinese, L. (Hg.): *Verità e Responsabilità*. Rom 2006, 405-415
- Hick, J.: *Religion*. München 1996
- Hildebrandt, M.: „Mittelalterliche Religionsdialoge: Auf der Suche nach einer interreligiösen Hermeneutik“, in: Ders.; Bocker, M. (Hg.): *Friedensstiftende Religionen?* Wiesbaden 2008, 29-70
- Hirschberger, J.: *Geschichte der Philosophie* 1. Freiburg <sup>4</sup>1960
- Hödl, L.: „Anselm von Canterbury“, in: TRE 2 (1978), 759-778
- Hoegen, M. (Hg.): *L'Attualità Filosofica di Anselmo d'Aosta*. Rom 1990

- Höhn, H.-J.: „Gott! Gott? Plädoyer für eine Theologie der Bestreitung“, in: *Hirschberg* 62(2009), 441-446
- Höfle, V.: „Begründungsfragen des objektiven Idealismus“, in: *Forum Philosophie* Bad Homburg (Hg.): *Philosophie und Begründung*. Frankfurt 1987, 212-267
- Hof, H.: *Scintilla animae*. Lund 1952
- Hogg, D.: *Anselm of Canterbury. The Beauty of Theology*. Aldershot 2004
- Holopainen, T.J.: „Anselm's *Argumentum* and the Early Medieval Theory of Argument“, in: *Vivarium* 45 (2007), 1-29
- Homolka, W.; Zenger, E. (Hg.): „...damit sie Jesus Christus erkennen“. *Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden*. Freiburg 2008
- Horneffer, E.: *Kant und der Gottesgedanke*. 2 Bde. Hildesheim 2010
- Hünemann, P.: *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit*. Münster <sup>2</sup>1997
- Huntington, S.P.: „The Clash of Civilizations“, in: *Foreign Affairs* 72 (1993), 22-49
- Imbach, R.: „Autonomie des philosophischen Denkens? Zur historischen Bedingtheit der mittelalterlichen Philosophie“, in: Aertsen, J.; Speer, A. (Hg.): *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Berlin 1998, 125-137
- Janowski, J.C.: *Allerlösung*. Neukirchen-Vluyn 2000
- Jaspers, K.: *Nietzsche*. Berlin 1936
- : *Die großen Philosophen*. München 1957
- : *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München 1963
- Joas, H.: *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Freiburg 2012
- Jones, I.H.: *The Matthean Parables: A Literary and Historical Commentary*. Leiden 1995
- Jüngel, E.: *Tod*. Stuttgart 1971
- : „Gericht und Gnade“, in: *epd-Dokumentation* 29/1989, 35-62
- : „Das Opfer Christi als sacramentum et exemplum. Was bedeutet das Opfer Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensgestaltung und Lebensbewältigung?“, in: Ders.: *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*. München 1990, 261-282
- : „Esultanza eucaristica. In cammino verso la comunione nella Cena del Signore“, in: *Protestantesimo* 59 (2004), 3-16
- Kane, G.S.: *Anselm's Doctrine of Freedom and the Will*. Lewiston 1981
- Kasper, W.: (Hg.): *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch*. Ostfildern 2006
- Kern, W.: „Das spezifisch Christliche ist das allgemein Menschliche“, in: *Erfahrung des Absoluten – absolute Erfahrung?* Düsseldorf 1990, 132-149
- ; Pottmeyer, H.J.; Seckler, M. (Hg.): *Handbuch der Fundamentalthologie*. 4 Bde. Tübingen <sup>2</sup>2000
- Kessler, H.: *Die Bedeutung des Todes Jesu*. Düsseldorf 1970
- Kienzler, K.: *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*. Freiburg 1981
- : *Gott ist größer. Studien zu Anselm von Canterbury*. Würzburg 1997
- : *International Bibliography: Anselm of Canterbury*. Lewiston 1999
- Kierkegaard, S.: *Die Wiederholung* (Übers. Hirsch). Düsseldorf 1955
- : *Einkübung im Christentum* (Übers. Hirsch). Düsseldorf 1980
- Klein, H.: *Das Lukas-Evangelium*. Göttingen <sup>10</sup>2006
- Knauer, P.: „Christus in den Religionen: Interiorismus“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 51 (2004), 237-252
- Knuuttila, S.: „Anselm on Modality“, in: Davies, B.; Leftow, B. (Hg.): *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge 2004, 111-131
- Köhler, J.: „Schöpfung. III. ‚Neues Testament‘, Frühchristentum, Spätantike, Patristik“ u. „V. Neuzeit“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 8. Basel 1992, 1393-1399 u. 1405-1413
- Kohlenberger, H.: *Similitudo und Ratio. Überlegungen zur Methode bei Anselm von Canterbury*. Bonn 1972
- Koons, R.: „A New Look at the Cosmological Argument“, in: *American Philosophical Quarterly* 34 (1997), 193-212
- Koyré, A.: *L'Idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*. Paris 1923

- Krause, C.: „Rettende und gerettete Spontaneität in ‚Cur Deus homo‘: Ironien der Erlösungslehre des hl. Anselm von Canterbury“, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 14 (2010), 125-150
- Kreck, W.: *Grundfragen der Dogmatik*. München 1970
- Kreeft, P.: „Why Study Philosophy and Theology?“, in: *The Newman Guide to Choosing a Catholic College*. Manassas <sup>2</sup>2010, 33-38
- Kreplin, M.: *Das Selbstverständnis Jesu*. Tübingen 2001
- Küng, H.: *Christsein*. München 1974
- : *Judaism. Between Yesterday and Tomorrow*. New York 1992
- : *Ewiges Leben?* München 1996
- Kummer, C.: *Der Fall Darwin. Evolutionstheorie contra Schöpfungsglaube*. München 2009
- Kunzler, M.: *Die Liturgie der Kirche*. Paderborn 1995
- La Croix, R.R.: *Proslogion II and III. A Third Interpretation of Anselm's Argument*. Leiden 1972
- Lang, B.: *Himmel und Hölle. Jenseitsglaube von der Antike bis heute*. München <sup>2</sup>2009
- : *Jesus der Hund. Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers*. München 2010
- Lapide, P.: *Warum kommt er nicht? Jüdische Evangelienauslegung*. Gütersloh 1988
- : *Paulus zwischen Damaskus und Qumran*. Gütersloh 1993
- Leftow, B.: „Anselm on the Necessity of the Incarnation“, in: *Religious Studies* 31 (1995), 167-185
- : „Necessary Being“, in: Craig, E. (Hg.): *The Routledge Encyclopedia of Philosophy* 6. London 1998, 743-747
- : „Anselm's Neglected Argument“, in: *Philosophy* 77 (2002), 331-347
- Leinsle, U.G.: *Einführung in die scholastische Theologie*. Paderborn 1995
- Leipoldt, J.; Morenz, S.: *Heilige Schriften: Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt*. Leipzig 1953
- Lietzmann, H.: *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*. Berlin <sup>3</sup>1955
- Livi, A.: „Introduzione“, in: *Giovanni Paolo II: Fede e Ricerca*. Rom 1999, 7-13
- : *Razionalità della Fede nella Rivelazione. Un'analisi filosofica alla luce della logica aleutica*. Rom 2005
- Löw, R.: *Nietzsche. Sophist und Erzieher*. Weinheim 1984
- Loewe, W.: *Introduction to Christology*. Collegeville 1996
- Logan, I.: *Reading Anselm's Proslogion. The History of Anselm's Argument and its Significance Today*. Farnham 2009
- Lohse, B.: *Epochen der Dogmengeschichte*. Münster 1994
- Loneragan, B.: *Insight. A Study of Human Understanding*. New York 1957
- Lorizio, G.: *La logica della fede cristiana*. Cinisello Balsamo 2002
- Loyola, I.v.: *Die Exerzitien* (Übers. Balthasar). Einsiedeln <sup>9</sup>1986
- Ludlow, M.: *Universal Salvation. Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*. Oxford 2009
- Maas-Steinhoff, I.: *Maria zur Höhe Soest*. Soest 2006
- Maccagnolo, E.: „La continuità di «Monologion» e «Proslogion»“, in: *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini* 1. Mailand 1975, 345-367
- MacGregor, G.: *He Who Lets Us Be. A Theology of Love*. New York 1975
- MacIntyre, A.: *God, Philosophy, Universities. A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Plymouth 2009
- Mackie, J.L.: *The Miracle of Theism. Arguments for and against the existence of God*. Oxford <sup>5</sup>1992
- Magness, J.: *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids 2002
- Maier, J.: *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*. 3 Bde. München 1995-96
- Maillot, A.: *L'épître aux Romains*. Genf 1984
- Malcolm, N.: „Anselm's Ontological Arguments“, in: *The Philosophical Review* 69 (1960), 41-62
- Mali, F.: „Erlöst und losgekauft durch Christus. Skizze zur Theologie der Erlösung durch Sühne in der Alten Kirche“, in: Acklin Zimmermann, B.; Annen, F. (Hg.): *Versöhnt durch den Opfertod Christi?* Zürich 2009, 27-55
- Mall, R.A.: *Philosophie im Vergleich der Kulturen*. Darmstadt 1995
- Mann, W.: „The Ontological Presuppositions of the Ontological Argument“, in: *Review of Metaphysics* 26 (1972), 260-277

- Manson, N.: *Le Principe d'Anselme. La Lecture de l'Argument d'Anselme par Charles Hartshorne*. Leiden (Diss.) 2007
- Mavrodes, G.: „Religion and the Queerness of Morality“, in: Audi, R.; Wainwright, W.J. (Hg.): *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*. Ithaca 1986
- May, G.: *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex Nihilo*. Berlin 1978
- Mazzarella, P.: *Il pensiero speculativo di S. Anselmo d'Aosta*. Padua 1962
- McIntyre, J.P.: *St. Anselm and His Critics. A Re-Interpretation of the Cur Deus Homo*. Edinburgh 1954
- McMahon, K.: „The Cross and the Pearl: Anselm's Patristic Doctrine of the Atonement“, in: Fortin 2001, 57-69
- McMullin, E.: „Introduction: Evolution and Creation“, in: Ders. (Hg.): *Evolution and Creation*. Notre Dame 1985, 1-58
- McWilliams, W.: *The Passion of God. Divine Suffering in Contemporary Protestant Theology*. Macon 1985
- Meisinger, H.: *Liebesgebot und Altruismusforschung*. Göttingen 1996
- Meixner, U.: „Der ontologische Gottesbeweis in der Perspektive der analytischen Philosophie“, in: *Theologie und Philosophie* 67 (1992), 246-262
- Menke, K.-H.: *Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?* Regensburg 2000
- : *Die Frage nach dem Wesen des Christentums*. Paderborn 2005
- Mertens, H.: *Handbuch der Bibelkunde*. Düsseldorf 1984
- Metz, J.B.: *Christliche Anthropozentrik*. München 1962
- Messinese, L.: *Die Gottesfrage in der Philosophie der Neuzeit*. Berlin 2007
- Miggelbrink, R.: *Der eine Gott. Christlicher Monotheismus des Bundes und der Schöpfung*. Münster 2006
- Miller, K.: *Finding Darwin's God. A Scientist's Search for Common Ground Between God and Evolution*. New York 2000
- : „Does science make belief in God obsolete?“, [http:// www.templeton.org /belief/essays /miller.pdf](http://www.templeton.org/belief/essays/miller.pdf) (elektr., 2009)
- Misner, C.: „Cosmology and Theology“, in: Yourgrau, W.; A. Breck, A. (Hg.): *Cosmology, History, and Theology*. New York 1977, 75-100
- Mohr, W.: „Anselm von Canterbury als Reformator und seine Auswirkung auf die Entwicklung der Gewaltenfrage in England“, in: *Analecta Anselmiana* 4 (1975), 223-312
- Molinari, A.: „Unum argumentum'. La peculiarità del pensiero di Dio“, in: Hoegen 1990, 25-63
- Moltmann, J.: *Der Weg Jesu Christi*. München 1989
- : *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*. Gütersloh 1995
- Mondin, B.: *Dio: chi è?* Mailand 1990
- Monier-Williams, M.: *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford 1899
- Morris, T.V. (Hg.): *God and the Philosophers. The reconciliation of Faith and Reason*. Oxford 1994
- : *The Logic of God Incarnate*. Eugene 2001
- ; Menzel, C.: „Absolute Creation“, in: *American Philosophical Quarterly* 23 (1986), 353-362
- Morscher, E.: „Was sind und was sollen die Gottesbeweise? Bemerkungen zu Anselms Gottesbeweis(en)“, in: Ricken 1991, 62-86
- Mosès, S.: „Von der Zeit zur Ewigkeit. Erlösung – eine problematische Kategorie bei Franz Rosenzweig“, in: Fuchs, G.; Henrix, H.H. (Hg.): *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*. Frankfurt 1987, 151-162
- Müller, K.: *Vernunft und Glaube. Eine Zwischenbilanz zu laufenden Debatten*. Münster 2005
- Murray, J.C.: *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*. New York 1960
- Mutschler, H.-D.: „Der Mensch im Universum“, in: Biser, E.; Hahn, F.; Langer, M. (Hg.): *Der Glaube der Christen 1*. München 1999, 45-63
- : „Metaphysisch aufgeladen. Die moderne Kosmologie und ihre weltanschaulichen Implikationen“, in: *Herder-Korrespondenz* 54 (2000), 245-250
- Naab, E.: „Juden und Christen im Bund und Streit. Theologiegeschichtliche Entwicklungen“, in: *Theologia w Polsce* 3 (2009), 269-289
- Nardin, R.: *Il Cur Deus homo di Anselmo d'Aosta*. Rom 2002
- Nawar, A.: *Opfer als Dialog der Liebe. Sondierungen zum Opferbegriff Odo Casels*. Frankfurt 1999

- Negel, J.: *Ambivalentes Opfer. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs*. Paderborn 2005
- Nietzsche, F.: *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. 8 Bde. München 1986
- : *Jugendschriften 2*. München 1994
- Nocke, F.-J.: *Sakramententheologie*. Düsseldorf 1997
- : „Für uns gekreuzigt?“ Ein Beispiel für den Wandel von Glaubensvorstellungen und religiöser Sprache“, in: *Hirschberg* 55 (2002), 191-195
- : *Liebe, Tod und Auferstehung. Die Mitte des christlichen Glaubens*. München 2005
- Norden, E.: *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*. Leipzig 1924
- Notovitch, N.: *La vie inconnue de Jésus-Christ*. Paris 1894
- Ohlig, K.-H.: *Ein Gott in drei Personen?* Mainz 1999
- Pagani, P.: „Appunti sulla contingenza“, in: Göbel/Messinese 2006, 133-140
- Panikkar, R.: *Der unbekannte Christus im Hinduismus*. Mainz 1986
- Pannenberg, W.: *Systematische Theologie 3*. Göttingen 1993
- : „Die Emanzipation der neuzeitlichen Kultur vom Christentum“, in: Ders.: *Theologie und Philosophie*. Göttingen 1996, 129-141
- Parodi, M.: *Il conflitto dei pensieri. Studio su Anselmo d'Aosta*. Bergamo 1988
- Pasternack, L.: „On the Relative Priority of the Ontological and Cosmological Arguments in Kant and Aquinas“, in: Fortin 2001, 145-159
- Patel, E.: *Sacred Ground: Pluralism, Prejudice, and the Promise of America*. Boston 2012
- Peacocke, A.: *Creation and the World of Science*. Oxford 1979
- Pears, D. (Hg.): *The Nature of Metaphysics*. New York 1957
- Pegis, C.: „Four Medieval Ways to God“, in: *The Monist* 54 (1970), 317-358
- Peitz, H.-H.: „Schöpfungstheologie zwischen Intelligent Design und Neo-Atheismus“, in: *Hirschberg* 62 (2009), 342-348
- Penco, G.: „Senso dell'uomo e scoperta dell'individuo nel monachesimo dei secoli XI e XII“, in: *Benedictina* 37 (1990), 285-315
- Perrin, N.: *Was lehrte Jesus wirklich? Rekonstruktion und Deutung*. Göttingen 1967
- Pieper, J.: *Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin und die Scholastik*. Hamburg 2001
- Pius XII. (Pacelli, E.M.G.G.): „Modern Science and the Existence of God“, in: *The Catholic Mind* 50 (1952), 182-192
- Plantinga, A. (Hg.): *The Ontological Argument*. New York 1965
- : *The Nature of Necessity*. Oxford 1974
- : „Is Belief in God Properly Basic?“, in: *Nous* 15 (1981), 41-51
- Plasger, G.: *Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu „Cur Deus homo“ von Anselm von Canterbury*. Münster 1993
- Poplutz, U.: *Athlet des Evangeliums. Eine motingsgeschichtliche Studie zur Wettkampfmotaphorik bei Paulus*. Freiburg 2004
- Pröpper, T.: *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*. Freiburg 2001
- Prothero, S.: *Religious Literacy*. New York 2007
- Raffelt, A.: „Blaise Pascal als Schüler Augustins“, in: Fischer 2009, Bd. 2, 45-58
- Rahner, K.: „Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen“, in: *Schriften zur Theologie* 5. Einsiedeln 1962, 136-158
- : „Die anonymen Christen“, in: *Schriften zur Theologie* 6. Einsiedeln 1965, 545-554
- : „Überlegungen zur Methode der Theologie“, in: *Schriften zur Theologie* 9. Einsiedeln 1970, 79-126
- : *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg 1976
- : „Hölle“, in: *Herders Theologisches Taschenlexikon* 3. Freiburg 1972, 305-308
- : „Schöpfungslehre“, in: *Herders Theologisches Taschenlexikon* 6. Freiburg 1973, 351-355
- : „Horizonte eines theologischen Denkens“, in: *Geist und Leben* 56 (1983), 62-68
- : „Hinüberwandern zur Hoffnung. Grundsätzliches über die Hölle“, in: *Entschluß* 39/2 (1984), 7-11
- : *Geist in Welt. Schriften zur Philosophie* (= Sämtliche Werke 2). Freiburg 1996
- ; Vorglimmer, H.: *Kleines Theologisches Wörterbuch*. Freiburg 1976

- Raschke, H.: *Das Christusmysterium. Wiedergeburt des Christentums aus dem Geiste der Gnosis*. Bremen 1954
- Ratzinger, J.: „Schöpfung“, in: LThK<sup>2</sup> 9 (1964), 460-466
- : *Einführung in das Christentum*. München 1968
- : *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*. Regensburg 1978
- : „Die Einheit des Glaubens und die Vielheit der Kulturen. Reflexionen im Anschluß an die Enzyklika ‚Fides et ratio‘“, in: *Theologie und Glaube* 89 (1999), 141-152
- (Benedikt XVI.): *Jesus von Nazareth. Band II: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*. Freiburg 2011
- Rawls, J.: *A Theory of Justice*. Oxford 1972
- Recktenwald, E.: *Die ethische Struktur des Denkens von Anselm von Canterbury*. Heidelberg 1998
- Reiser, M.: *Die Gerichtspredigt Jesu*. Münster 1990
- Ricken, F. (Hg.): *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*. Stuttgart 1991
- : *Glauben weil es vernünftig ist*. Stuttgart 2007
- Rieger, R.: „D. Aspekte der Wirkungsgeschichte. IV. Anselm“, in: Dreccoll, V.H. (Hg.): *Augustin Handbuch*. Tübingen 2007, 574-580
- Ringleben, J.: „Erfahrung Gottes im Denken. Zu einer neuen Lesart des Anselmschen Argumentes (Proslogion 2-4)“, in: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* (1. Philol.-hist. Klasse) 2001/1, 1-36
- Rist, J.: „Faith and Reason“, in: Stump, E.; Kretzmann, N. (Hg.): *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge 2001, 26-39
- Robinson, G.: *Macht, Sexualität und die katholische Kirche*. Oberursel 2010
- Röd, W.: *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*. München 1992
- Rogers, K.: *The Neoplatonic Metaphysics and Epistemology of Anselm of Canterbury*. Lewiston 1997
- : „Anselm on Forgiveness, Patience, and Free Will“, in: *The Saint Anselm Journal* 6.2 (2009, elektr.)
- Rohls, J.: *Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker*. Gütersloh 1987
- : *Geschichte der Ethik*. Tübingen 1991
- : *Protestantische Theologie der Neuzeit 2*. Tübingen 1997
- Rosenau, H.: „Wiederbringung aller“, in: TRE 35 (2003), 774-780
- Rosenzweig, F.: *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt 1988
- Rudolf, P.F.: *Jesus und Qumran*. Solothurn 1993
- Rudolph, K.: *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. Göttingen 2005
- Rugge, T.A.; Scott, T.-L.: *Restorative Justice's Impact on Participants' Psychological and Physical Health*. Ottawa 2009
- Russell, B.: *Why I am not a Christian*. New York 1957
- : *History of Western Philosophy*. London 1961
- Rustemeyer, D.: *Oszillationen. Kultursemiotische Perspektiven*. Würzburg 2006
- Ryle, J.C.: *Holiness*. London 1952
- Sadler, G.B.: „Mercy and Justice in St. Anselm's Proslogion“, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 80 (2006), 41-61
- Safranski, R.: *Nietzsche. A Philosophical Biography*. New York 2002
- Sala, G.B.: *Kant und die Frage nach Gott*. Berlin 1990
- Salmann, E.: „Koreflexive Vernunft und theonome Weisheit in der Logik von Monologion und Proslogion“, in: Hoegen 1990, 143-228
- Sartre, J.-P.: *Der Ekel*. Reinbek 1990
- Schäfer, K.: „Gott, die unendliche Liebe“, <http://www.sg.sgkg.de/hilfen/glaube/kindort.php> (elektr., o.J.)
- Schärfl, T.: *Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott*. Regensburg 2003
- Scherb, J.L.: *Anselms philosophische Theologie*. München 2000
- Schick, T.: „The ‚Big Bang‘ Argument for the Existence of God“, in: *Philo* 1 (1998), 95-104
- Schillebeeckx, E.: *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*. Freiburg 1975



- Schmaus, M.: *Der Glaube der Kirche* 2. München 1970
- Schmidt, J.: *Philosophische Gotteslehre*. München (Skript) 1996
- : *Philosophische Theologie*. Stuttgart 2003
- Schmidt-Leukel, P.: *Grundkurs Fundamentaltheologie*. München 1999
- Schmiechen, P.: *Saving Power. Theories of Atonement and Forms of the Church*. Grand Rapids 2005
- Schmied-Kowarzlik, W.: *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung*. München 1991
- Schmitt, F.S.: „Die wissenschaftliche Methode in *Cur Deus homo*“, in: *Spicilegium Beccense I, Congrès international du IXe centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec*. Paris 1959, 339-370
- Schnackenburg, R.: *Die Johannesbriefe*. Freiburg <sup>5</sup>1975
- Schneider, C.: *Geistesgeschichte des antiken Christentums 1*. München 1954
- Schneider, Ch.: „Ist Gott ein sicherer Fels? Auf den Spuren des Moseliedes in Dtn 32“, in: *Renovatio* 67 (2011), 21-28
- Schönberger, R.: „*Responsio Anselmi*. Anselms Selbstinterpretation in seiner Replik auf Gaunilo“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 36 (1989), 3-46
- : *Anselm von Canterbury*. München 2004
- Schrumpf, G.: *Anselm von Canterbury, Proslogion II-IV: Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren?* Frankfurt 1994
- Schuegraf, O.: „Papst Benedikt XVI. und die Ökumene aus evangelischer Sicht“, [www.kas.de/wf/de/33.28881](http://www.kas.de/wf/de/33.28881) (elektr., 2011)
- Schulz, W.: *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*. Stuttgart 1991
- Schumacher, J.: „Was die Verkündigung und die Heilssorge der Kirche an der Wurzel paralyisiert“, in: *Theologisches* 38 (2008), 214-222
- Schurr, A.: *Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury. Eine Erörterung des ontologischen Gottesbeweises*. Stuttgart 1966
- Schwager, R.: *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*. München 1978
- Schweitzer, A.: *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen 1906
- Sciuto, I.: *La ragione della fede. Il Monologion e il programma filosofico di Anselmo d'Aosta*. Genua 1991
- (Hg., Übers., Einl.): *Anselmo d'Aosta: Monologio e Proslogio*. Mailand 2002
- Seckler, M.: „Credo ut intelligam“, in: *LThK*<sup>3</sup> 2 (1994), 1343-1345
- ; Valentini, D.: „Glauben und Wissen/Denken“, in: *LThK*<sup>3</sup> 4 (1995), 693-696
- Seidl, H. (Hg., Einleitung, Kommentar): *Thomas v. Aquin: Die Gottesbeweise in der „Summe gegen die Heiden“ und der „Summe der Theologie“*. Hamburg <sup>2</sup>1986
- Seifert, J.: *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*. Heidelberg <sup>2</sup>2000
- Shannon, D.: „Justifying Atonement: An Anselmian Response to Modern Critics“, in: *The Saint Anselm Journal* 6.2 (2009, elektr.)
- Sia, S.: *God in Process Thought. A Study in Charles Hartshorne's Concept of God*. Dordrecht 1985
- Simonis, W.: *Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frobschammer*. Frankfurt 1972
- Smith, W.C.: „The Christian in a Religiously Plural World“, in: Hick, J.; Hebblethwaite, B. (Hg.): *Christianity and Other Religions*. Glasgow 1980, 87-107
- Smulders, P.: „Schöpfung“, in: Rahner, K. (Hg.): *Herders Theologisches Taschenlexikon 6*. Freiburg 1973, 342-351
- Söding, T.: *Das Liebesgebot bei Paulus*. Münster 1995
- Sokolowski, R.: *God of Faith and Reason*. Notre Dame 1995
- Southern, R.W.: „St Anselm and Gilbert Crispin, Abbot of Westminster“, in: *Medieval and Renaissance Studies* 3 (1954), 78-115
- : *Anselm of Canterbury. A Portrait in a Landscape*. London 1990
- Spaemann, R.: „Das unsterbliche Gerücht“ in: *Merkur* 53 (1999), 772-783
- : „Der Gottesbeweis. Warum wir, wenn es Gott nicht gibt, überhaupt nichts denken können“, in: *Die Welt*, 26.3.2005
- ; Löw, R.: *Die Frage wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. München 1981

- Splett, J.: *Gotteseerfahrung im Denken*. München 1973
- : „Das spezifisch Christliche – allgemein menschlich?“, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 124 (2002), 91-99
- Spurge, T.L.S.: *The God of Metaphysics*. Oxford 2006
- Staley, K.: „Divinity, Necessity, and Freedom in Anselm of Canterbury“, in: Fortin 2001, 85-95
- Stammkötter, F.-B.: „Schöpfung. IV. Mittelalter. V. Neuzeit“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 8. Basel 1992, 1399-1405
- Steck, O.H.: *Gottesknecht und Zion*. Tübingen 1992
- Steindl, H.: *Genugtuung. Biblisches Versöhnungsdenken – eine Quelle für Anselms Satisfaktionstheorie?* Freiburg/CH 1989
- Steinmair-Pösel, P.; Wandinger, N.: „Können uns Himmel-Hölle-Fegefeuernoch etwas bedeuten?“, in: Böhm, T.; Wandinger, N.(Hg.): *Wenn alles aus ist – Christliche Hoffnung angesichts von Tod und Weltende*. Frankfurt 2005, 51-70 (zitiert nach der elektr. Version 2009: <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/814.html?print=1>)
- Stolz, A.: „Vere esse“ im Proslogion des hl. Anselm“, in: *Scholastik* 9 (1934), 400-409
- : *Anselm von Canterbury*. München 1937
- Stosch, K.v.: „Grösser als am Grössten? Untersuchungen zum Gottesbegriff Anselms von Canterbury“, in: *Theologische Zeitschrift* 62 (2006), 420-432
- Strasser, P.: *Der Weg nach draussen. Skeptisches, metaphysisches und religiöses Denken*. Frankfurt 2000
- Strauss, D.F.: *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. 2 Bde. Tübingen 1835-36
- Sweeney, E.: *Anselm of Canterbury and the Desire for the Word*. Washington 2012
- Swinburne, R.G.: *The Existence of God*. Oxford 1979
- : „God“, in: Honderich, T. (Hg.): *The Oxford Guide to Philosophy*. Oxford 2005, 341-342
- Tavard, G.H.: *The Starting Point of Calvin's Theology*. Grand Rapids 2000
- Terrier, S.: *The Elusive Presence. The Heart of Biblical Theology*. New York 1978
- TeSelle, E.: „Fides“, in: C. Mayer (Hg.): *Augustinus-Lexikon* 2. Basel 2002, 1333-1340
- Theißen, G.: *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht*. München 1984
- Tillich, P.: *Systematic Theology* 1. Chicago 1951
- Tyvoll, S.R.: „Anselm's Incompatibilism“, in: Fortin 2001, 97-115
- Uthemann, K.-H.: *Christus, Kosmos, Diatribe: Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie*. Berlin 2005
- Utz, A.-F.; Groner, J.F. (Hg.): *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII*. Freiburg/CH 1954
- Valluvassery, C.: *Christus im Kontext und Kontext in Christus: Chalcedon und indische Christologie bei Raimon Panikkar und Samuel Rayan*. Münster 2001
- Vanni Rovighi, S.: *Introduzione a Anselmo d'Aosta*. Bari 1987
- Vaughn, S.: „St Anselm of Canterbury: the Philosopher-Saint as Politician“, in: *Journal of Medieval History* 1 (1975), 279-306
- : „St. Anselm and the English Investiture Controversy Reconsidered“, in: *Journal of Medieval History* 6 (1980), 61-86
- Verwey, H.: *Nach Gott fragen. Anselms Gottesbegriff als Anleitung*. Essen 1978
- (Hg., Übers., Einl.): *Anselm v. Canterbury: Freiheitsschriften*. Freiburg 1994
- : *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentalthologie*. Regensburg 2000
- : *Anselm von Canterbury*. Regensburg 2009
- Vielhaber, E.: *Reden und Leben Jesu in der ältesten Überlieferung*. Berlin 2002
- Vögle, A.: *Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte*. Freiburg 1985
- : *Die ‚Gretchenfrage‘ des Menschensohnproblems*. Freiburg 1994
- Vogel, W.: „Jesu Tod – Gottes Tat? Bemerkungen zur frühchristlichen Interpretation des Todes Jesu“, in: *Theologische Literaturzeitung* 113 (1988), 481-492
- Vriezen, T.C.: *Theologie des Alten Testaments*. Wageningen 1957
- Vuillemin, J.: „Id quo nihil maius cogitari potest. Über die Möglichkeit eines rationalen Gottesbegriffs“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 53 (1971), 279-299
- Waardenburg, J.: *Muslims and Others. Relations in Context*. Berlin 2003

- Waldenfels, H.: „Mit zwei Flügeln“. *Kommentar und Anmerkungen zur Enzyklika „Fides et ratio“ Papst Johannes Pauls II.* Paderborn 2000
- Ward, B.: *Anselm of Canterbury*. London 2009
- Weber, M.: „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 1*. Tübingen 1920, 17-206
- Weerda, J.: „Calvin“, in: Karrenberg, F. (Hg.): *Evangelisches Soziallexikon*. Stuttgart 1954, 207–212
- Weingartner, P.: „Wie schwach können die Beweismittel für Gott sein?“, in: Ricken 1991, 36-61
- Weinrich, H.: *Lethé. Kunst und Kritik des Vergessens*. München 1997
- Weischedel, W.: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Darmstadt 1994
- Weisser, P.: *Vom Unentschieden zur Entscheidung. Eine kritische Untersuchung der Frage nach der Existenz Gottes als Antwort auf J.L. Mackies 'The Miracle of Theism'*. Rom 1998
- Weissmahr, B.: *Ontologie*. Stuttgart <sup>2</sup>1991
- : *Philosophische Gotteslehre*. Stuttgart <sup>2</sup>1994
- Weltecke, D.: „Der Narr spricht: Es ist kein Gott“. *Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit*. Frankfurt 2010
- Werbick, J.: *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*. Freiburg 2000
- : *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*. Freiburg 2007
- : *Grundfragen der Ekklesiologie*. Freiburg 2009
- Westermann, C.: *Genesis*. 1. Teilband. Neukirchen <sup>3</sup>1983
- Wiertz, O.: *Begründeter Glaube? Rationale Glaubensverantwortung auf der Basis der Analytischen Theologie und Erkenntnistheorie*. Mainz 2003
- Wiese, H.-U.: „Die Lehre Anselms von Canterbury über den Tod Jesu in der Schrift ‚Cur Deus homo‘“, in: *Wissenschaft und Weisheit* 41 (1978), 149-179 u. 42 (1979), 34-55
- Wilson, E.O.: *The Social Conquest of Earth*. New York 2012
- Winter, A.: *Der andere Kant*. Hildesheim 2000
- Wölfel, E.: „Schöpfungslehre. II. Der Ort der Schöpfungslehre in der evangelischen Theologie“, in: *LThK*<sup>2</sup> 9 (1964), 474-476
- Wolff, H.: *Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht*. Stuttgart 1975
- Zabeeh, F.: „Category-Mistake“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 23 (1962), 277-278
- Zager, W.: *Gottes Herrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu*. Berlin 1996
- Zagzebski, L.: „Self-Trust and the Diversity of Religions“, in: *Philosophic Exchange* 36 (2006), 63-76
- Zenger, E.: *Der Gott der Bibel. Sachbuch zu den Anfängen alttestamentlichen Gottesglaubens*. Stuttgart <sup>3</sup>1986
- Zimmer, C.: „Logik der Ratio Anselmi“, <http://www.zmm.cc/RatioAnselmi.pdf> (elektr., 2005)
- Zuckmayer, C.; Barth, K.: *Späte Freundschaft* [Briefwechsel; Hg. H. Stoevesandt]. Zürich 1978

## Personenregister

Aufgrund ihrer häufigen Nennung wurden Anselm und Jesus nicht aufgenommen; ebenso wenig mythische Figuren (jedoch wichtige biblische Personen), Götternamen und Namen moderner Autoren, die nur im Literaturverzeichnis auftauchen (z.B. Herausgeber von Sammelwerken).

- Abaelard 20, 27, 31, 62, 175, 228  
 Abbagnano, N. 23, 218  
 Abraham 136, 155  
 Albert, H. 78  
 Albertz, R. 124-126, 131, 218  
 Alessi, A. 66, 112, 218  
 Alt, F. 162, 218  
 Ambrosius 159, 169  
 Anaximander 87  
 Antony, P. 200, 218  
 Anzenbacher, A. 78, 123, 177, 193, 218  
 Apel, K. 78  
 Aristoteles 26, 44, 48, 84, 87, 96, 103, 120, 123, 126, 199, 220-221  
 Arnim, H.v. 151  
 Augenstein, J. 150, 218  
 Augustinus 4, 8, 17-18, 22-30, 43, 59, 78-79, 84, 92, 103, 104, 110, 115, 127, 132-133, 136, 144, 153, 159, 168, 174, 184, 192, 197, 206, 220-221, 226, 229  
 Aulén, G. 56, 218  
 Ayer, A. 70, 218  
 Bachl, G. 162, 218  
 Balthasar, H.v. 12, 61, 201, 218, 223-224  
 Barash, D. 5, 218  
 Barnabas 152  
 Barnes, J. 65, 218  
 Barth, K. 24, 34, 39, 49-50, 59, 69, 74, 95, 111, 135, 154-157, 168, 176, 178, 180, 215-216, 218, 221, 230  
 Bash, A. 148, 218  
 Basilides 127  
 Bauer, B. 160  
 Bauer, F. 117, 218  
 Baumgarten, A. 65, 218  
 Baumotte, M. 160, 218  
 Becker, H. 150, 218  
 Bell, R. 218  
 Bencivenga, E. 22, 84, 218  
 Benedikt XVI. *Siehe* Ratzinger, J.  
 Benk, A. 122, 218  
 Berengar 27  
 Berger, K. 147, 161, 218  
 Berkeley, G. 117  
 Berkhof, L. 62, 218  
 Bernhard von Clairvaux 27, 99  
 Beutler, J. 148, 218  
 Beyerlin, W. 125, 218  
 Biser, E. 5, 8, 12, 36, 49, 51, 138, 146-149, 151-152, 156-157, 160-162, 165, 169, 210-211, 218, 225  
 Boethius 26, 43-44, 72, 133, 185, 220  
 Böttigheimer, C. 17, 203, 218, 221, 222  
 Bogdanov, G.u.I. 117, 222  
 Bonaventura 93  
 Bonhoeffer, D. 192  
 Bornkamm, G. 148-153, 158, 165, 171, 194, 196, 211, 218  
 Boso 20, 23, 33, 46, 49, 56, 59, 63  
 Bousset, W. 141, 218  
 Boyd, G. 184, 218  
 Braithwaite, J. 200, 218  
 Brantschen, J. 172, 180, 185, 219  
 Brecher, R. 65, 219  
 Brown, D. 122  
 Brown, M. 84, 86, 219  
 Brümmer, V. 62, 152, 185, 207, 219  
 Buber, M. 151, 219  
 Bucher, T. 65, 219  
 Bultmann, R. 160  
 Burhoe, R. 148  
 Cahill, L. 51, 219  
 Calvin, J. 112, 177, 229, 230  
 Camus, A. 190, 198  
 Carroll, J. 31, 98, 175, 219  
 Casel, O. 212, 219  
 Cattin, Y. 39, 95, 219  
 Cessario, R. 45, 55, 58, 60-61, 98, 219  
 Charlesworth, M. 19, 71, 219  
 Christe, W. 25, 78, 192, 219  
 Church, F. 175, 219  
 Cicero 43, 112, 167, 220  
 Clemens von Alexandria 128, 144  
 Cohen, N. 34, 219  
 Conzelmann, W. 155, 219  
 Copleston, F. 67, 89, 119, 122, 219  
 Corbin, M. 38-39, 41, 81, 100, 219  
 Coreth, E. 76, 219  
 Craig, W. 117, 219, 224  
 Crispin 20, 228  
 Cusanus 89, 96, 132, 158, 175  
 Dalai Lama 6  
 Daley, B. 174, 219  
 Dalferth, I. 19, 91, 146, 219

Daly, R. 210, 219  
 Darwin, C. 123, 224, 225  
 Dassmann, E. 160, 170, 219  
 Deme, D. 53, 219  
 Denck, H. 175  
 Dennett, D. 7, 219  
 Derrida, J. 17, 219  
 Descartes, R. 75, 111, 117-118, 130, 222  
 Deschner, K. 139-145, 220  
 Dettloff, W. 212, 220  
 Dibelius, M. 141, 220  
 D'Onofrio, G. 18, 24, 38, 220  
 Dostojewski, F. 7  
 Drees, W. 91, 117-118, 121-124, 220  
 Drewermann, E. 8  
 Dreyer, M. 19, 220  
 Drumin, W. 69, 73, 74, 220  
 Duns Scotus, J. 41, 76, 212, 220, 221  
 Dyck, A.v. 172  
 Eadmer 10, 93, 97  
 Ebeling, G. 173, 176, 220  
 Ebersohn, M. 150, 220  
 Eliade, M. 124, 220  
 Ellul, J. 171, 178-182, 196, 220  
 Enders, M. 30, 33, 35, 44, 78-79, 172, 217, 220  
 Epiktet 151, 153  
 Ernst, S. 11, 19, 23, 26, 31, 56, 61, 78, 103, 220  
 Evans, G. 4, 18-20, 23, 26-27, 30-31, 37, 46, 56-57, 83, 98, 220  
 Fasching, D. 178, 220  
 Feldmeier, R. 156, 220  
 Fetz, R. 115, 220  
 Feuerbach, L. 12, 125, 131, 138, 165  
 Fiddes, P. 185  
 Findlay, J. 69, 72, 220  
 Firmicus Maternus 142, 145  
 Fischer, N. 4, 26, 67-68, 78, 113, 118, 220, 221, 222, 226  
 Flasch, K. 18, 25, 81, 220  
 Flew, A. 90, 220  
 Frankemölle, H. 135, 220  
 Franz, T. 11, 220  
 Franzen, A. 143, 220  
 Freud, S. 113, 125, 188  
 Frölich, W. 217  
 Fuchs, E. 211  
 Funke, B. 55, 220  
 Funke, B. 220  
 Gäde, G. 12, 20, 37-51, 60, 63, 73, 76, 95-96, 115, 135, 203-207, 220, 238  
 Gaunilo 66, 69, 75, 82-85, 98, 217, 228  
 Gauss, J. 97, 221  
 Gellert, C. 190  
 George, F. 214, 221  
 Georgi, D. 160, 221  
 Gerl-Falkovitz, H. 200  
 Gilbert, P. 24, 63, 77, 81, 220, 221, 228  
 Gillingham, R. 216, 221  
 Gilson, E. 25, 221  
 Goebel, B. 30, 35, 41, 56, 77, 81, 82, 89, 102, 103, 120, 167, 221  
 Göbel, C. 14, 18, 22, 26, 28, 30, 66, 77, 79, 120, 144, 147, 157-158, 163-164, 170, 177, 183, 187, 189, 191, 199-203, 209, 213, 221-222, 226, 241  
 Görg, M. 139, 140, 221  
 Grabmann, M. 22-23, 27, 221  
 Grabst, H. 41, 221  
 Gregor von Nyssa 175  
 Greshake, G. 22, 31, 57, 60-61, 141, 155, 157, 208, 221  
 Grey, C. 44, 221  
 Grigg, R. 175, 221  
 Grolle, J. 113, 222  
 Grom, B. 148, 222  
 Groner, J. 202, 229  
 Grünewald, M. 156  
 Guardini, R. 12  
 Guitton, J. 117, 222  
 Gwozdz, T. 59, 103, 222  
 Habermas, J. 6, 78, 202, 222  
 Hadot, P. 28, 142, 222  
 Ham, K. 160, 222  
 Hammer, F. 23-24, 31, 33, 36, 56, 60, 63, 97, 222  
 Harnack, A.v. 12, 36, 98, 139, 160, 222  
 Hartmann, E.v. 140  
 Hartmann, N. 120  
 Hartmann, P. 31  
 Hartshorne, C. 12, 26, 39, 49, 55, 65, 69-70, 76, 82-83, 89, 93, 121, 184, 222, 225, 228  
 Haushofer, A. 156  
 Hawking, S. 118  
 Heidegger, M. 35, 130, 222  
 Heiler, F. 139, 222  
 Heilgenthal, R. 160, 222  
 Heinzmann, R. 174, 222  
 Heisenberg, M. 177, 222  
 Helfrich, K. 142, 222  
 Henrich, D. 65, 222  
 Henrici, P. 17, 222  
 Henry, P. 22, 44, 222  
 Hermann, R. 33, 222  
 Herrmann, F.v. 111, 222

Hick, J. 91, 157, 203, 219, 222  
 Hildebrandt, M. 20, 222  
 Hippolyt von Rom 127  
 Hirschberger, J. 199, 222  
 Hödl, L. 23, 49, 61, 222  
 Höhn, H. 192, 223  
 Hösle, V. 76, 223  
 Hof, H. 27, 223  
 Hogg, D. 18, 30, 223  
 Holopainen, T. 72, 223  
 Homolka, W. 213, 223  
 Horneffer, E. 118, 223  
 Hünermann, P. 51, 61, 136, 146, 149, 156,  
 160-163, 168-169, 217, 223  
 Hume, D. 68, 69, 119, 125  
 Huntington, S. 6, 201, 223  
 Husserl, E. 200  
 Ignatius von Loyola 94, 192  
 Imbach, R. 24, 223  
 Irenäus 56, 127, 132, 157, 218  
 Jakobus 152  
 James, W. 117  
 Jaspers, K. 118, 188, 202, 223  
 Jefferson, T. 161  
 Jeremias, J. 213  
 Joas, H. 200, 210, 223  
 Johannes 136, 148, 154  
 Johannes XXIII. 4, 6  
 Johannes Paul II. 6, 213, 217, 230  
 Jones, I. 211, 223  
 Jüngel, E. 146, 153, 176, 210, 223  
 Justin 144  
 Kane, G. 44, 223  
 Kant, I. 7-8, 25-26, 58, 65-69, 73-76, 86, 88,  
 110-115, 118, 121, 151, 153, 170, 187,  
 190, 192-193, 198, 202, 217 220, 223, 226,  
 227, 230  
 Kasper, W. 201, 223  
 Katharina von Genua 174  
 Kern, W. 12, 17, 223  
 Kessler, H. 62, 223  
 Kienzler, K. 11, 19, 20, 37, 38, 50, 60, 61,  
 63, 81, 85, 180, 192, 223  
 Kierkegaard, S. 147-148, 158, 163, 177, 209,  
 221, 223  
 King, M. 6  
 Kleanthes 151  
 Knauer, P. 204, 223  
 Knitter, P. 203  
 Knuuttila, S. 44, 223  
 Köhler, J. 124, 126, 127, 128, 130, 223  
 Kohlenberger, H. 18, 24, 25, 26, 31, 45, 85,  
 220, 221, 223  
 Koons, R. 119, 223  
 Koyré, A. 69, 223  
 Krause, C. 50, 224  
 Kreck, W. 176, 224  
 Kreeft, P. 7, 224  
 Kreplin, M. 161, 224  
 Küng, H. 6, 37, 49, 51, 58, 163, 170, 224  
 Kunzler, M. 210, 224  
 La Croix, R. 71, 72, 224  
 Laktanz 115  
 Lanfranc 10, 27, 98  
 Lang, B. 140, 163, 172  
 Lapide, P. 49, 141, 224  
 Leftow, B. 44, 95, 223, 224  
 Leibniz, G. 59, 65, 69, 87, 111, 129, 133,  
 157, 185  
 Leinsle, U. 23, 224  
 Leipoldt, J. 142, 224  
 Lemaître, G. 117  
 Lenin, W. 113  
 Lessing, G. 6, 160  
 Lietzmann, H. 139, 224  
 Linde, A. 118  
 Livi, A. 79, 224  
 Llull, R. 172  
 Locke, J. 87  
 Löw, R. 188, 224, 228  
 Loewe, W. 51, 224  
 Logan, I. 77, 82, 84, 221, 224  
 Lonergan, B. 23, 76, 79, 224  
 Lorizio, G. 12, 224  
 Ludlow, M. 175, 176, 224  
 Lukas 148, 171, 175, 223  
 Luther, M. 103, 129, 166-167, 175-176  
 Maas-Steinhoff, I. 151, 224  
 Maccagnolo, E. 80, 224  
 MacGregor, G. 152, 185, 224  
 MacIntyre, A. 17, 90, 220, 224  
 Mackie, J. 90, 91, 112, 121, 224  
 Magness, J. 141, 144, 224  
 Mahatma Gandhi 6  
 Maher, B. 138  
 Maier, J. 141, 224  
 Maillot, A. 180, 224  
 Malcolm, N. 69-70, 73, 121, 220, 224  
 Mali, F. 55, 224  
 Mall, R. 5, 224  
 Mann, W. 65, 224  
 Manson, N. 70, 225  
 Marc Aurel 190  
 Marx, K. 113, 125  
 Maslow, A. 113, 209  
 Matthäus 164, 171

Mavrodes, G. 7, 225  
 May, G. 127, 128, 132, 225  
 Mazzarella, P. 18, 225  
 McIntyre, J. 19, 34, 225  
 McMahon, K. 34, 56, 61, 225  
 McMullin, E. 116, 127, 225  
 McWilliams, W. 186, 225  
 Meisinger, H. 148, 164, 201, 225  
 Meister Eckhart 27, 172, 220  
 Meixner, U. 120, 225  
 Mendelssohn, M. 118  
 Menke, K. 12, 213, 225  
 Menzel, C. 95, 225  
 Messinese, L. 4, 119, 222, 225, 226  
 Metz, J. 134, 225  
 Miggelbrink, R. 135, 225  
 Miller, K. 123, 225  
 Misner, C. 122, 225  
 Mohr, W. 10, 225  
 Molinaro, A. 83, 225  
 Moltmann, J. 176, 225  
 Mondin, B. 66, 67, 225  
 Monier-Williams, M. 142, 225  
 Morenz, S. 142, 224  
 Morris, T. 12, 17, 95, 225  
 Morscher, E. 65, 76, 94, 225  
 Moses 136, 194  
 Mosès, S. 151, 225  
 Müller, K. 17, 225  
 Murphy O'Connor, C. 175  
 Murray, J. 160, 225  
 Mutschler, H. 117, 121, 122, 225  
 Naab, E. 85, 225  
 Nardin, R. 11, 20, 27, 225  
 Nawar, A. 212, 225  
 Negel, J. 36, 226  
 Newton, I. 117  
 Nietzsche, F. 7, 53, 57, 78, 118, 122, 125,  
 138, 158, 161, 187-189, 195, 197, 223-  
 224, 226-227  
 Noah 136  
 Nocke, F. 51, 151, 161-162, 210, 226  
 Norden, E. 141, 226  
 Notovitch, N. 140, 226  
 Ockham, W.v. 123, 134  
 Ohlig, K. 141, 226  
 Origenes 128, 140, 173-175  
 Pagani, P. 120, 226  
 Paley, W. 124  
 Pallotti, V. 172  
 Panikkar, R. 115, 226, 229  
 Pannenberg, W. 134, 175-176, 226  
 Parodi, M. 74, 226  
 Pascal, B. 4, 109, 226  
 Pasternack, L. 111, 121, 226  
 Patel, E. 203, 226  
 Paulus 22, 35, 50, 60, 99, 103, 127, 133,  
 136-140, 148-149, 152, 158, 161-167, 172-  
 176, 180, 192, 210-211, 224, 226, 228  
 Peacocke, A. 119, 122, 226  
 Pears, D. 69, 226  
 Pegis, C. 84, 226  
 Peitz, H. 122, 226  
 Penco, G. 18, 226  
 Penrose, R. 118  
 Perrin, N. 160, 226  
 Pesch, R. 213  
 Petrus 152  
 Petrus Venerabilis 99  
 Philon 127  
 Pieper, J. 4, 23, 226  
 Pius XII. 117, 226, 229  
 Plantinga, A. 65, 66, 111, 226  
 Plasger, G. 19, 30-33, 36, 50, 52, 55, 58-60,  
 63-64, 99, 120, 135, 192, 226  
 Platon 7, 26, 81, 84, 86-88, 126, 142, 147,  
 189, 199  
 Poplutz, U. 161, 226  
 Pottmeyer, J. 17, 223  
 Präpper, T. 17, 226  
 Prothero, S. 160, 226  
 Raffelt, A. 4, 226  
 Rahner, K. 5, 37, 76, 79, 122, 132, 135, 163,  
 176, 204, 224, 226, 228  
 Raschke, H. 140, 227  
 Ratzinger, J. (Benedikt XVI.) 36, 49, 61,  
 116, 122-123, 126, 130-131, 134-136, 168,  
 200, 213, 227  
 Rawls, J. 200, 227  
 Recktenwald, E. 11, 35, 65, 81, 84-85, 125,  
 129, 227  
 Reimarus, H. 160, 228  
 Reiser, M. 161, 227  
 Ricken, F. 17, 225, 227, 230  
 Rieger, R. 81, 227  
 Ringleben, J. 67, 76, 220, 227  
 Rist, J. 24, 227  
 Ritschl, A. 12  
 Robinson, G. 193, 227  
 Röd, W. 39, 43, 69, 75-76, 81, 111, 227  
 Rogers, K. 44, 61, 64, 81, 97, 227  
 Rohls, J. 31, 65, 70, 88, 227  
 Roscelin 19, 24, 98  
 Rosenau, H. 173, 227  
 Rosenzweig, F. 79, 130, 151, 225, 227, 228  
 Röser, J. 210

- Rudolf, P. 141, 227  
 Rudolph, K. 142, 227  
 Rugge, T. 200, 227  
 Russell, B. 7, 89, 119, 227  
 Rustemeyer, F. 188, 227  
 Ryle, G. 69  
 Ryles, J. 57, 227  
 Sadler, G. 50, 100, 184, 227  
 Safranski, R. 188, 227  
 Sala, G. 67, 227  
 Salmann, E. 77, 220, 221, 227  
 Sartre, J. 7, 120, 190, 227  
 Schäfer, K. 172, 227  
 Schärth, T. 17, 227  
 Schelling, F. 131  
 Scherb, J. 65, 70, 101, 227  
 Schick, T. 117, 227  
 Schillebeeckx, E. 162, 227  
 Schleiermacher, F. 130  
 Schmaus, M. 168, 228  
 Schmidt, J. 17, 73, 76-78, 82, 87, 97, 119, 121, 123, 131, 228  
 Schmidt-Leukel, P. 17, 228  
 Schmiechen, P. 33, 36, 51, 56-57, 60-63, 100, 210, 228  
 Schmied-Kowarzik, W. 151, 228  
 Schmitt, F. 18, 20, 23, 43, 81-82, 228  
 Schneider, C. 141, 228  
 Schneider, Ch. 151, 228  
 Schönberger, R. 10, 85, 228  
 Schopenhauer, A. 189  
 Schrimpf, G. 28, 40, 43, 65, 73, 82, 85, 228  
 Schuegraf, O. 176, 228  
 Schulz, W. 134, 228  
 Schumacher, J. 163, 167, 216, 228  
 Schurr, A. 76, 228  
 Schwager, R. 34, 228  
 Schweitzer, A. 160, 228  
 Sciuto, I. 11, 26, 29, 38-39, 42-43, 65, 80, 81-85, 217, 228  
 Scott, T. 200, 227  
 Seckler, M. 17, 23, 27, 223, 238  
 Seidl, H. 4, 228  
 Seifert, J. 76, 121, 228  
 Seneca 43, 112, 151  
 Shannon, D. 53, 228  
 Sia, S. 70, 228  
 Simonis, W. 19, 228  
 Smith, W. 207, 228  
 Smulders, P. 133, 228  
 Söding, T. 151, 228  
 Sokolowski, R. 75-76, 79, 83, 96, 121, 228  
 Sokrates 51, 142, 147, 153, 189  
 Southern, R. 20, 23, 27, 29-33, 61-63, 75, 80, 85-86, 92-94, 98, 101-102, 175, 228  
 Spaemann, R. 77, 89, 129, 228  
 Splett, J. 12, 76, 229  
 Sprigge, T. 70, 229  
 Staley, K. 30, 44, 85, 229  
 Stammkötter, F. 133, 229  
 Staupitz, J.v. 176  
 Steck, O. 149, 229  
 Steindl, H. 20, 33, 36, 98, 229  
 Steinmair-Pösel, P. 163, 166, 229  
 Stolz, A. 22, 23, 28, 40, 66, 69, 83, 229  
 Stosch, K.v. 40, 229  
 Strasser, P. 138, 229  
 Strauss, D. 160, 229  
 Sweeney, E. 18, 229  
 Swinburne, R. 59, 90, 91, 120, 177, 229  
 Tatian 127  
 Tavad, G. 177, 229  
 Teilhard de Chardin, P. 156  
 Terrien, S. 143, 229  
 Tertullian 109, 115, 128, 133, 142, 145, 163  
 TeSelle, E. 28, 229  
 Theißen, G. 147, 151, 163-165, 170, 194, 229  
 Theophilus 127, 133  
 Thomas von Aquin 4, 23, 39, 60, 67, 69-70, 73, 84-89, 103, 119, 121, 130, 135, 158, 168, 174, 184, 192, 217, 226, 228  
 Tillich, P. 132, 229  
 Troeltsch, E. 12  
 Tyvoll, S. 44, 229  
 Urban II. 98  
 Uthemann, K. 156, 229  
 Utz, A. 202, 229  
 Valentini, D. 27, 228  
 Valluvassery, C. 115, 229  
 Vanni Rovighi, S. 11, 229  
 Vaughn, S. 10, 229  
 Verwey, H. 11, 17, 19-20, 22, 27, 44-45, 49, 57, 61-62, 76, 79, 81, 84, 87-88, 92, 101, 104, 192, 208, 217, 229  
 Vico, G. 112  
 Vielhaber, E. 161, 229  
 Vogler, W. 160, 213, 229  
 Vögtle, A. 160, 213, 229  
 Vorigrimer, H. 37, 226  
 Vriezen, T. 136, 229  
 Vuillemin, J. 81, 229  
 Waardenburg, J. 20, 229  
 Wagner, R. 189  
 Waldenfels, H. 19, 28, 230  
 Wandinger, N. 163, 166, 229



Ward, B. 10, 217, 230  
 Weber, M. 177, 230  
 Weerda, J. 177, 230  
 Weil, S. 185  
 Weingartner, P. 76, 84, 230  
 Weinrich, H. 176, 230  
 Weischedel, W. 17, 79, 109, 230  
 Weisser, P. 90, 91, 112, 230  
 Weissmahr, B. 76, 77, 86, 87, 230  
 Weltecke, D. 21, 230  
 Werbick, J. 7, 17, 36-37, 44, 55, 91-92, 95,  
     98, 122, 131, 135, 148, 153, 158, 162-163,  
     194, 210, 214, 230  
 Westermann, C. 125, 230  
 Wiertz, O. 17, 230  
 Wiese, H. 61, 230  
 Williams, T. 217  
 Wilson, E. 148, 230  
 Winter, A. 118, 230  
 Wittgenstein, L. 70, 122  
 Wölfel, E. 129, 132, 230  
 Wolff, C. 65, 87  
 Wolff, H. 171, 230  
 Xenophanes 147  
 Yūsuf al-Basīr 85  
 Zabeeh, F. 66, 230  
 Zager, W. 161, 175, 230  
 Zagzebski, L. 112, 230  
 Zenger, E. 135, 213, 223, 230  
 Zimmer, C. 74, 230  
 Zimmermann, H. 217  
 Zuckmayer, C. 215-216, 230

### ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Arbeit versucht, im Ausgang – aber auch kritischer Abgrenzung – von Anselm von Canterbury eine *Logik des Christentums* aufzuzeigen. Sie bemüht sich um philosophische Glaubenserhellung. Die vernunftgeleitete Reflexion über den Glauben hat aber auch einen äußeren Bezugsrahmen: die Vielfalt der Religionen und den interreligiösen Dialog, dem sie von christlicher Seite einen Ermöglichungsgrund gibt. Denn dem Christentum ist Universalität von seinem Wesen und Gottesbild her eingeschrieben; es hat eine ‚ökumenische‘ Logik (die, nach dem Ursinn des Worts *oikumene*, auf das weltumspannende Miteinander der Menschen zielt).

Anselm ist Ausgangspunkt und Gesprächspartner der Arbeit, da er (1.) die Vernunftreflexion über den Glauben zu seinem Hauptanliegen macht und sie (2.) auch in einem interreligiösen Kontext durchführt. Er bedient sich dabei (3.) der philosophischen Theologie, um eine *common sense*-Logik des Christentums zu demonstrieren. Allerdings ist Anselm (4.) von der Überlegenheit seines Glaubens so überzeugt, dass sein Denken exklusivistisch wird und echte Ökumene behindert. Grund dafür ist auch ein problematisches Verständnis des Verhältnisses von Religion, Heil und Moral, das – wie in der *Einleitung* der Arbeit skizziert wird – noch immer virulent ist. Ziel meiner Überlegungen ist es, die göttliche und menschliche Liebe als Seins- und Lebensprinzip klarer aufscheinen zu lassen, ohne alle Ambivalenz und die Umwege, die Anselm nehmen zu müssen meint oder denen seine Satisfaktionslehre zumindest rezeptionsgeschichtlich den Weg bereitet hat.

*Teil I* stellt zunächst (Kap. 1), von Anselm her, der weiteren Untersuchung methodische Rahmenerwägungen zu den rationalen Möglichkeiten der Theologie voran und beleuchtet den interreligiösen Kontext Anselms (1.1-2). Zu klären ist, ob und wie Gott, das unendlich-unbedingte Seiende, vom bedingten Verstand des Menschen zu denken sei. Obwohl er sich dieser Begrenztheit bewusst ist (1.3), vertraut Anselm – aus einer von Augustinus beeinflussten, epistemologisch werdenden Theanthropologie (1.4-5) – darauf, der *fides* zu Einsicht verhelfen und „sola ratione“ sowie „remoto Christo“ für Glaubensdinge argumentieren zu können.

Kap. 2 stellt dann die trinitarische Inkarnationslogik des Christentums dar, die Anselm in *Cur Deus homo* im Kontext seiner umstrittenen Satisfaktionstheorie mit interreligiösem Bezug entwickelt und die die Überlegenheit des Christentums über Judentum und Islam demonstrieren soll. Unsere Rekonstruktion muss zunächst das Grundargument um Sündenfall und Erlösung skizzieren und die traditionelle Kritik referieren (2.1-2), die allerdings – wie Gäde gezeigt hat – übersieht, dass Anselm von einem ontologischen Problembewusstsein geleitet wird, das auf das Gott-Welt-Verhältnis fokussiert. Anselms Soteriologie ist von seiner Seinslehre und philosophischen Theologie her zu verstehen. Der Gottesbegriff von *Cur Deus homo* ist jener des *Proslogion*, wo die berühmte Formel „id quo maius cogitari nequit“ (= IQMCN) verwendet wird, und bezeichnet Unüberbietbarkeit, Absolutheit und

Unbedingtheit Gottes. Genau deswegen kann Gott nach Anselm nicht „sola misericordia“ dem Menschen die Sünde vergeben, sondern nur im Gott-Menschen Jesus Christus Satisfaktion und Erlösung bereiten (2.3).

Allerdings bewahrt diese Rekonstruktion Anselms Argument nicht vor Kritik nach seinen eigenen Maßstäben „vernunftnotwendiger“, theo-logischer *convenientia* („Ziemlichkeit“). Diese Kritik, die in Kap. 3 formuliert wird, betrifft seinen Gottesbegriff des Unbedingten und Absoluten aus christtheologischer wie philosophischer Sicht. Neuere Deutungen von *Cur Deus homo* betonen zwar Anselms Streben, Harmonie zwischen Gottes Liebe und Gerechtigkeit aufzuzeigen, indem sie auf den spezifisch anselmischen Gerechtigkeitsbegriff verweisen, der in einer theoteleologischen Seinsmetaphysik gründet; doch bleibt Anselms Erlösungslehre zumindest auf einer Metaebene von einem allzumenschlichen Tauschgerechtigkeitsdenken beeinflusst, sodass Gott in ein Bedingungsgefüge eingebunden und Liebe der Gerechtigkeit untergeordnet bleibt (3.1).

Die Anfragen an Anselms Gotteslehre in Kap. 3.2 bilden den philosophischen Kern der Arbeit und bereiten zugleich den Boden für die Ausführungen von Teil II, indem gezeigt wird, dass das Liebes- und Heilsverhältnis zwischen Gott und Welt doch „einfacher“ und „unproblematischer“ zu denken sein kann, als Anselm meint. Denn *sein eigener Gottesbegriff beinhaltet grundsätzlich* die Möglichkeit, Fragen um das Gott-Welt-Verhältnis zu lösen. Das verdeutlicht ein rekonstruktiver Rückgriff auf das *Proslogion*. Der Bezug zwischen *Cur Deus homo* und *Proslogion* ist aber auf das *Monologion* zu erweitern und von dorthier zu verstehen. Anselm hat *einen* Gottesbegriff, den er weiterentwickelt, der aber aus der im *Monologion* entfalteten philosophischen Theologie um das kosmologische Argument gewonnen wird, das aus der Kontingenzerfahrung auf Gott schließt. Nach einer kurzen Darstellung des „unum argumentum“, seiner Kritik und Neudeutung (3.2.1-2) schlage ich eine kosmologische (aposteriorische) Rekonstruktion des ontologischen (apriorischen) Arguments vor, die biographisch, begrifflich und von den Texten her belegt wird (3.2.3). In dem Zusammenhang werden die Genese des Gottesbegriffs, alternative Rekonstruktionen des anselmischen Gedankens und das kosmologische Argument (im Anschluss an Schmidt) diskutiert. Es wird deutlich, dass Anselms Gottesbegriff zuerst Ausdruck seines ontologischen Bewusstseins von der Seinsdifferenz zwischen Welt und Gott ist. Doch Gott muss nicht total von der Welt getrennt (absolut) sein; vielmehr kommt die Welt erst durch eine Relation von ihm her ins Sein. Tatsächlich zeigt sich, dass Gott noch im *Proslogion* von der Seins- und Gotteslehre des *Monologion* her als ‚Seinstranszendental‘ des Weltseins gedacht wird; das „esse per se“ ist nicht nur radikal anders als das „esse per aliud“, sondern bedingt und konstituiert es. So identifiziert Anselm auch das IQMCN mit dem religiösen Begriff des Schöpfergottes. Diesen Zusammenhang verliert er aber in *Cur Deus homo* aus dem Auge, wo Gott zunächst fern ist und die eigentlich unmögliche Relationalität erst durch den Gottmenschen möglich wird. Wenn es sich aber nicht um ein so schwerwiegendes ontologisches Problem handelt, wie Anselm denkt, da endliche Wesen immer schon relativ und kontingent sind, scheint seine Theologik im Erlösungsgeschehen überflüssig. Die von Anselm ausgeschlossenen ‚unproblematischen‘ Deutungen eines liebenden Gottes und seiner ‚reinen Barmherzigkeit‘ sind dann hingegen wieder möglich. So begründet die im Nachspüren Anselms gewon-

nene Betonung des kosmologischen Arguments (über das ontologische) eine Gott-Welt-Relationalität, die der zweiten, theologischen Kernaussage der Arbeit – dem in der Botschaft Jesu gründenden Vorrang von Liebe vor Gerechtigkeit – philosophischen Grund gibt und Anselms Probleme theoontologischer Ziemlichkeit seinsapriorisch-transzendental löst.

Alternativansätze zu Anselms Erlösungslehre sind, wie Kap. 3.3. zusammenfasst, umso drängender, da er nicht nur (aus meiner Sicht) problematische Konsequenzen aus seinem Gottesbegriff zieht, sondern auch in einem exklusivistischen Denken verharret, das jeder Ökumene hinderlich ist und sich aus einem nach dem Lohnmuster gefassten Verhältnis von Religion und Moral nährt, das auch die Unbedingtheit des Liebesgottes in Frage stellt.

*Teil II* präsentiert meinen Alternativvorschlag, in dem sich die beiden Zentralpunkte der Anselm-Kritik, seine philosophisch-begriffliche wie biblische Unangemessenheit (d.i. Anselms „Unziemlichkeit“), verschränken und der zugleich – in seinem thematischen Bezugsrahmen, der Soteriologie, Anselm folgend – dem Christentum selbst eine andere Logik gibt, die aber nicht weniger vernünftig und „ziemlich“ ist (wie es Vorschläge einer reinen, dem Verstand paradox erscheinenden Liebeslogik sein können). Ich plädiere für eine *Liebes-Logik der Unbedingtheit* und folge einem Dreischritt, um zu zeigen, wie (1.) der philosophische Gottesbegriff (2.) religiösen und (3.) spezifisch christlichen Ausdruck oder Einlösung finden kann: das Unbedingte wird vom unbedingten Sein zur unbedingten Liebe des Evangeliums entfaltet, von dem her zugleich die Frage beantwortet werden muss, ob sich nicht die göttlichen Wesenszüge der Universalität und Unbedingtheit – die sich auch im religiösen Gedanken des All-Schöpfers zeigen – soteriologisch durchhalten können. Die Universalität der Heilsbotschaft begründet schließlich eine allumfassend ökumenische Geisteshaltung. Im Einzelnen:

Kap. 1 zur philosophischen Gotteslehre, die zu einem Begriff des Unbedingten kommt, fokussiert, von Anselm her, auf das kosmologische Argument, dessen Diskussion bereits in Teil I geleistet wurde. Die Fokussierung auf das kosmologische Argument ist insofern zugleich wesentliches Strukturprinzip von Teil II, als der als Seinsgröße und Seinsgrund gefasste Gedanke von Gottes Größe und Unbedingtheit den Bezug zur Schöpfungs- und Liebestheologie herstellt.

Kap. 2 zum Schöpfungsgedanken beginnt mit einer Abgrenzung des kosmologischen Arguments der philosophischen Gotteslehre und Metaphysik von naturwissenschaftlichen Befunden (2.1), um dann überblicksartig religionsgeschichtliche Grundelemente (2.2) und theologische Kernaussagen des Schöpferglaubens („Gott als Seinsgrund“, „Schöpfung als Liebesbund“) darzustellen (2.3), die den Übergang zur Darstellung des spezifisch christlichen Gottesbildes im Folgekapitel bilden.

Kap. 3 muss allerdings zunächst klären, ob das Christentum überhaupt Originalität besitzt und sich mit dem Vorwurf der bloßen Usurpation und Verfälschung älterer religionsgeschichtlicher Motive auseinandersetzen (3.1). Die Kritik solcher Kritik ergänzt unser – aus dem Unbedingtheitsbegriff gewonnenes – hermeneutisches Gerüst für den Blick auf die Logik des christlichen Glaubens und dringt auf eine thematisch-inhaltliche Reflexion über den originellen – gar „revolutionären“ (Biser) – Gehalt der Botschaft Jesu, von dem her auch der Rest der

Schrift zu erschließen ist (3.2). Im Zentrum steht, wie die Skizze exegetischer Zugänge zum Neuen Testament in Kap. 3.3. zeigt, die Zusage der *unbedingten Liebe*, in der sich Gott dem Menschen schon im ‚Schöpfungsbund‘ zugewandt und in Christus ‚vor aller Schöpfung‘ erlöst hat. Es folgen (3.4) Vorschläge zur Lösung möglicher exegetischer Probleme um Gerichts- und Höllengedanken, die die Unbedingtheit der Erlösungshoffnung in Frage stellen und einen moralisch gefärbten Heilsexklusivismus motivieren könnten. Dem werden ein Verständnis von „Gericht“ als „Gerechtmachung“ aus Gottes all-mächtiger Liebe und der Gedanke der *apokatastasis* gegenübergestellt. In diesem Kontext wird kurz skizziert, dass die kontroverse Frage der Vereinbarkeit der Freiheit des Menschen mit einer in der Liebe Gottes und seinem universalen Heilswillen gründenden Allerlösung gerade von Anselms Freiheitsverständnis her lösbar sein könnte. Das Kapitel schließt mit einem Blick auf den Ansatz Elluls, in dem die dargestellte Glaubenslogik viele Entsprechungen findet (3.5).

Als Konsequenz dieser Theo-Logik und der Einsicht, dass Gott den Menschen unbedingt liebt, steht das alte Bedingungsgefüge von Moral und Religion, Lohn und Heil in Frage, das in der soteriologischen Erfordernis eines bestimmten religiösen Bekenntnisses lange exklusivistische Superioritätsansprüche begründet hat. Aber weder ist philosophisch mit dem absoluten Wesen ein Handel möglich noch christtheologisch nötig; der liebende Gott will nicht Drohmoral noch Verdienst-Eifer. Und aus der Reflexion auf Unbedingtheits- und Liebesbegriff kann nur unbedingte Ökumene resultieren. Neben den beiden Triaden, die die Untersuchung gestalten (unbedingtes Denken–unbedingtes Sein–unbedingte Liebe; der Dreischritt in Teil II: Gott der Philosophen–Gott der Religion–Gott des Christentums) ergibt sich somit eine letzte logische Konsequenz: der Bezug von Ontologie und Ethik in einem theologischen Kontext; die ethischen Folgen, die sich im gelebten Glauben zeigen, resultieren aus der Bestimmung des göttlichen Seins sowie seines Verhältnisses zur Welt, das zwar formal, wie bei Anselm, theo-logisch von Gottes Wesen her bestimmt wird, inhaltlich aber anders expliziert wird, um Gottes Ab-solutheit als all-umfassend darzustellen. Das kosmologische Argument der philosophischen Theologie erhält so ethische und ökumenische Relevanz.

Diesen praktischen Konsequenzen, vor dem Hintergrund des Motivationshorizonts der Arbeit, geht Kap. 4 in verschiedener Hinsicht nach. Zuerst (4.1) wird das Begründungsverhältnis von Religion und Moral in den Blick genommen. Angesichts der sich hartnäckig haltenden Denkmuster um eine retributive Gerechtigkeit Gottes scheint eine ‚christliche Übermenschlichkeit‘ erforderlich, die ohne den all-zumenschlich gedachten Moralgott auskommt. Der Christ ist moralisch, fast, ‚als ob es Gott nicht gäbe‘. Moral ist Selbstzweck, entwickelt und erfüllt ein natürliches Vermögen – das freilich im Schöpfungsgedanken (hier kehrt Anselms theoanthropologischer Ansatz wieder) als Gottesgabe interpretierbar und mit dem Theismus vereinbar bleibt. Aus christlicher Sicht behält Moral einen Grund im Glauben, aber nicht als Bedingung von Heil, sondern als Folge des Erschaffen-Und-Gerettet-Seins.

Kap. 4.2 verfolgt den Ansatz einer ‚ökumenischen Philosophie‘, die faktische Gemeinsamkeiten wie das universale Denkvermögen des Menschen auch als Pfeiler interkulturellen Respekts fruchtbar machen könnte.

Kap. 4.3 beleuchtet Konsequenzen für die christliche Theologie der Religionen und stellt den klassischen Modellen von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus den – unter anderem wiederum von Gäde propagierten – Interiorismus zur Seite, der religionstheologisch unserem Vorschlag am nächsten kommt.

Kap. 4.4 blickt schließlich auf das (katholische) Kirchen- und Liturgieverständnis und betont – wie das anschließende *Schlusswort* der Arbeit – nochmals konkret die ökumenisch-furchtlose Offenheit, die Christen ansteht, die liebend in der Welt sein wollen. Dem Christentum mag nicht die Überlegenheit zukommen, die Anselm sah, aber ihm bleibt eine Vernunftlogik – die auch existentiell umzusetzen ist. Tatsächliche ‚Exklusivität‘ des Christentums liegt weniger in seiner Heilswirkung als in seiner Theologie, die die *inhaltliche Antiexklusivität* des göttlichen Heils erkennt. Diese Botschaft befreit und ermutigt zu einer sinnhaften Lebensgestaltung im Diesseits aus theologischem Grund. Ihr verschaffen Glaubende – auch im Miteinander der Religionen – universalen Widerhall, wo immer sie der unbedingten Liebe Gestalt geben.

**Christian Göbel, *De logische structuur van het christendom. Een filosofische onderbouwing van het oecumenisch denken uitgaande van Anselmus van Canterbury***

## SAMENVATTING

Deze studie is een poging om uitgaande van Anselmus van Canterbury de logische structuur van het christendom zichtbaar te maken. Daarbij zullen echter ook de beperkingen van de benadering van Anselmus kritisch worden aangegeven. Het gaat om een filosofische geloofsverheldering. Deze door de rede geleide geloofsbezinning heeft plaats in de context van de veelheid van religies, en dient vanuit christelijk perspectief de mogelijksvoorwaarde van de interreligieuze dialoog te geven. Want het christendom is gezien haar wezen en godsbeeld universeel; het heeft een “oecumenische” redelijkheid die naar de oorspronkelijke betekenis van het woord *oikumene* gericht is op het wereldomvattende verbonden zijn van mensen.

Anselmus is vertrekpunt en gesprekspartner van deze studie omdat hij de bezinning op het geloof vanuit de rede als zijn voornaamste opgave ziet (1) en dit ook doorvoert in een interreligieuze context (2). Om een *common sense-redelijkheid* van het christendom aan te tonen gebruikt hij een filosofische theologie (3). Toch is Anselmus zo van de superioriteit van zijn geloof overtuigd, dat zijn denken exclusivistisch wordt en echte “oecumene” belemmert (4). De oorzaak daarvan ligt in een problematische opvatting van de verhouding tussen religie, heil en moraal. Een opvatting die nog steeds heerst zoals in de *Inleiding* van deze studie wordt geschetst. Het doel van mijn beschouwingen is de goddelijke en menselijke liefde als zijns- en levensprincipe helderder te laten oplichten zonder alle ambivalentie en zonder de omwegen die Anselmus meende te moeten volgen of althans zonder datgene waar-

voor zijn leer van de voldoening zoals die in de loop der geschiedenis werd verstaan, op zijn minst de weg bereid heeft.

*Deel I* geeft om te beginnen (Hoofdstuk 1) vanuit Anselmus een verder onderzoek van het raamwerk van methodische overwegingen waarbinnen hij de redelijke mogelijkheden van de theologie aan de orde stelt. In dit hoofdstuk wordt tevens zijn interreligieuze context belicht (1.1-2). Te verhelderen is of en hoe God, de oneindig - absoluut zijnde, door het beperkte verstand van de mens gedacht kan worden. Hoewel hij zich van deze beperktheid bewust is (1.3), vertrouwt Anselmus erop – op grond van een door Augustinus beïnvloede en epistemologisch zich ontwikkelende “Theoanthropologie” (1.4-5) – aan het geloof (*fides*) inzicht te kunnen verschaffen en zowel “sola ratione” als “remoto Christo” voor geloofszaken argumenten te kunnen geven.

In hoofdstuk 2 beschrijft de redelijke structuur van de trinitaire menswording volgens het christendom, zoals Anselmus die in zijn interreligieuze betrokkenheid in *Cur Deus homo* binnen de context van zijn omstreken voldoeningssleer ontwikkelt en die de superioriteit moet aantonen van het christendom boven het jodendom en de islam. In onze reconstructie moet om te beginnen het fundamentele argument van de zondeval en de verlossing worden geschetst. Daarbij wordt verwezen naar de traditionele kritiek (2.1-2) die – zoals Gäde heeft aangetoond – over het hoofd ziet dat Anselmus geleid wordt door een bewustzijn van een ontologisch probleem met als focus de verhouding God en wereld. Anselmus’ soteriologie dient te worden geïnterpreteerd vanuit zijn zijsleer en zijn filosofische theologie. Het godsbegrip in *Cur Deus homo* stamt uit het *Proslogion* waar de beroemde formule gebruikt wordt “id quo maius cogitari nequit” (IQMCN): hiermee wordt aangeduid de onovertroffenheid, de absoluteheid en de onvoorwaardelijkheid van God. Juist daarom kan volgens Anselmus God de mens niet “sola misericordia” de zonden vergeven maar alleen voldoening en verlossing bewerken in de God-mens Jezus Christus (2.3).

Toch beschermt deze reconstructie het argument van Anselmus niet tegen de kritiek volgens zijn eigen criteria van “redelijknoodzakelijke”, theo-logische *convenientia* (“betamelijkheid”). Deze kritiek die in hoofdstuk 3 wordt behandeld, betreft zijn begrip van God als de Onvoorwaardelijke en de Absolute gezien zowel vanuit zijn Christustheologie als zijn filosofie. Nieuwere interpretaties van *Cur Deus homo* leggen wel de nadruk op Anselmus’ streven de harmonie aan te tonen tussen Gods liefde en zijn gerechtigheid voor zover die verwijzen naar het specifieke gerechtigheidsbegrip van Anselmus dat hij fundeert in een theoteleologische zijsmetafysica; toch blijft Anselmus’ verlossingsleer op zijn minst op een metaniveau onder invloed van een al te menselijk denken over gerechtigheid als ruil (van misdaad en straf) zodat God in een voorwaardenstructuur ingeperkt is en zijn liefde aan de gerechtigheid ondergeschikt blijft (3.1).

De kritische vragen met betrekking tot de godsídee van Anselmus in hoofdstuk 3.2 vormen de filosofische kern van deze studie en leggen tegelijkertijd het fundament voor de uiteenzettingen in deel II, waarin wordt aangetoond dat de liefdes- en heilsverhouding tussen God en wereld toch “eenvoudiger” en “minder problematisch” gedacht kan worden dan Anselmus meent. Want *zijn eigen godsídee*

bevat *wezenlijk* de mogelijkheid vragen naar de verhouding God – wereld te beantwoorden. Dat wordt verduidelijkt door deze verhouding opnieuw te reconstrueren vanuit het *Prosligion*. Het verband echter tussen *Cur Deus homo* en het *Prologion* dient weer te worden uitgebreid tot en te worden verstaan vanuit het *Monologion*. Want daar ontwikkelt Anselmus een filosofie van de theologie die hem het kosmologische argument oplevert van de contingentie-ervaring op grond waarvan men kan besluiten tot het bestaan van God. Na een korte beschrijving van het “unum argumentum”, van zijn kritiek en herinterpretatie (3.2.1-2) stel ik een kosmologische (‘a posteriori’) reconstructie voor van het ontologische (‘a priori’) argument, die biografisch, conceptueel en vanuit de teksten onderbouwd wordt (3.2.3). Binnen dit verband worden dan besproken het ontstaan van het godsbegrip, de alternatieve reconstructies van Anselmus’ gedachten en (in aansluiting op Schmidt) het kosmologische argument. Duidelijk wordt dat Anselmus’ gods idee op de eerste plaats uitdrukking is van zijn ontologisch bewustzijn van het zijnsverschil tussen God en wereld. God moet echter niet totaal (absoluut) gescheiden zijn van de wereld; veel meer komt de wereld pas door een relatie van God uit tot het zijn. Uit de zijns- en Godsleer van het *Monologion* wordt inderdaad duidelijk dat God in het *Prosligion* nog als “zijns transcendent” wordt gedacht met betrekking tot het zijn van de wereld; het “esse per se” is niet alleen radicaal anders dan het “esse per aliud”, maar bepaalt en constitueert het. Op die manier identificeert Anselmus ook het “IQMCN” met het religieuze begrip van de scheppergod. Deze samenhang verliest hij echter uit het oog in *Cur Deus homo*, waar God op de eerste plaats ver weg is en de eigenlijk onmogelijke verbondenheid pas door de Godmens mogelijk wordt. Wanneer het echter niet om een dergelijk zwaarwegend ontologisch probleem gaat, zoals Anselmus denkt, omdat eindige wezens altijd al betrekkelijk en contingent zijn, schijnt zijn filosofie van de theologie in het verlossingsgebeuren overbodig. De door Anselmus uitgesloten ‘onproblematische’ interpretaties van een liefhebbende God en zijn ‘zuivere barmhartigheid’ zijn dan weer mogelijk.

Op deze manier fundeert de nadruk op het in nauwkeurig onderzoek van Anselmus verkregen kosmologische argument (boven het ontologische) een Godwereld-betrokkenheid die de tweede theologische stelling van deze studie – de in de boodschap van Jezus gewortelde voorrang van liefde boven gerechtigheid – een filosofische grondslag geeft en Anselmus’ probleem van theo-ontologische betamelijkheid zijnsapriorisch-transcendentiaal oplost.

Alternatieve pogingen voor een verlossingsleer van Anselmus zijn zoals die in hoofdstuk 3.3 worden samengevat, des te dringender nodig omdat hij niet alleen (vanuit mijn perspectief) uit zijn gods begrip problematische consequenties trekt, maar ook in een exclusivistisch denken verstrikt raakt dat elke oecumene belemmert en dat zich voedt vanuit een verhouding van godsdienst en moraal die geïnterpreteerd wordt naar een verdienstelijkheidsmodel, dat ook de onvoorwaardelijkheid van de God van liefde problematisch maakt.

In *deel II* wordt mijn alternatief voorgesteld waarin de twee centrale punten van de kritiek op Anselmus, wijsgerig en bijbels-theologisch, samen worden genomen. Tegelijkertijd geeft dit alternatief binnen het thematische denkkader van Anselmus, de soteriologie, het christendom zelf een andere redelijke structuur die echter niet



minder verstandig en gepast is. Ik pleit voor de redelijkheid van een onvoorwaardelijke liefde. In drie stappen wordt getoond hoe (1) het filosofische godsbegrip (2) een religieuze en (3) specifiek christelijke uitdrukking of erkenning kan vinden: het absolute wordt door het absolute zijn ontvouwd tot de absolute liefde van het evangelie. Van daaruit moet tegelijk de vraag worden beantwoord of de goddelijke wezenskenmerken van universaliteit en absoluutheid – die zich ook vertonen in de religieuze opvatting van de schepper van het heelal – ook niet vanuit soteriologisch opzicht kunnen standhouden. De universaliteit van de heilsboodschap fundeert ten slotte een allesomvattende oecumenische geesteshouding. In de volgende hoofdstukken wordt dat als volgt uitgewerkt.

In hoofdstuk 1 wordt met betrekking tot de filosofische godsleer die tot het begrip van het absolute komt, vanuit Anselmus de aandacht gericht op het kosmologische argument. De discussie daarover heeft al in deel I heeft plaatsgevonden. De concentratie op het kosmologische argument is zo het structurerende uitgangspunt voor het tweede deel. De gedachte aan Gods grootsheid en onbepaaldheid, als grond van alle zijn, bepaalt de relatie met de theologie van schepping en liefde.

In hoofdstuk 2 wordt met betrekking tot de scheppingsgedachte begonnen met het afbaken van het kosmologische argument uit de filosofische godsleer en de metafysica tegenover natuurwetenschappelijke bevindingen (2.1). Vervolgens worden de fundamentele godsdiensthistorische elementen (2.2) en de theologische kernuitspraken van het scheppingsgeloof beschreven (“God als zijnsgrond”, “schepping als liefdesverbond” (2.3). Dit vormt dan de overgang naar een beschrijving van het specifieke christelijke godsbeeld in het volgende hoofdstuk.

In hoofdstuk 3 moet op de eerste plaats de vraag worden beantwoord of het christendom eigenlijk wel aanspraak kan maken op originaliteit. Daarbij zal ook kritisch worden ingegaan op het verwijt dat het louter een overname en een verval-sing is van oudere godsdiensthistorische motieven (3.1). De kritische weerlegging van deze kritiek biedt ons vanuit het hermeneutische kader dat wij uit het absolute-begrip konden afleiden, een nog beter zicht op de redelijke structuur van het christelijke geloof en stimuleert tot een thematisch-inhoudelijke bezinning op de originele – zelfs revolutionaire (Biser) – inhoud van de boodschap van Jezus van waaruit ook de rest van de Schrift ontsloten moet worden (3.2). Zoals de schets van de exegetische inleidingen tot het Nieuwe Testament in hoofdstuk 3.3 aantoont, staat daarin de belofte centraal van de *onvoorwaardelijke liefde* waarin God zich al in het “scheppingsverbond” tot de mens gericht heeft en hen in Christus “voor heel de schepping” verlost heeft. Er volgen voorstellen (3.4) om mogelijke exegetische problemen rond gedachten over het laatste oordeel en de hel op te lossen. Want juist deze gedachten kunnen de onvoorwaardelijke hoop op verlossing twijfelachtig maken en motiveren tot een moreelgetinte heilsexclusivisme. Daartegenover wordt het begrip gesteld van “Gericht” als “gerechtigheidsherstel” vanuit Gods almachtige liefde en de gedachte van *apokatastasis*. In deze context wordt beknopt geschetst dat de controversiële vraag naar de verenigbaarheid van de menselijke vrijheid met een allesomvattende verlossing, die gefundeerd is in liefde van God en zijn universele heilswil, juist vanuit Anselmus’ vrijheidsbegrip oplosbaar kan zijn. Het hoofdstuk sluit met een blik op de benadering van Ellul waarin onze opvatting van de redelijke aard van het geloof veel overeenkomsten vindt (3.5).

Onze theo-logica en het inzicht dat God de mens onvoorwaardelijk bemint, stelt de oude afhankelijkheid van moraal en godsdienst, van beloning en heil, ter discussie. Het oude systeem heeft door het soteriologisch vereisen van een bepaalde godsdienstige belijdenis lange tijd exclusivistische superioriteitseisen gefundeerd. Maar onderhandelen met het absolute Wezen is filosofisch onmogelijk en christologisch onnodig; de liefhebbende God wil geen dreigmoraal noch beloningsijverzucht. En uit de bezinning op de absoluutheids- en liefdesidee kan alleen een onvoorwaardelijke oecumene voortkomen. Naast de beiden triades die het onderzoek bepalen (onvoorwaardelijk denken – onvoorwaardelijk zijn – onvoorwaardelijke liefde; de driedeling in Deel II: God van de filosofen – god van de religie – God van het christendom) volgt derhalve een laatste logisch gevolg: het verband tussen ontologie en ethiek in een theologische context; de ethische gevolgen die zichtbaar worden in een geleefd geloof komen voort uit de aard van het goddelijke Zijn zowel als uit Gods verhouding tot de wereld. Deze relatie tot de wereld wordt zoals ook bij Anselmus weliswaar theologisch bepaald vanuit Gods wezen, maar wordt anders geëxpliciteerd om Gods absoluutheid als allesomvattend te kunnen handhaven. Het kosmologisch argument uit de wijsgerige theologie heeft zo ethische en oecumenische relevantie.

Deze praktische consequenties, aansluitend bij de motivatie voor deze studie, worden in hoofdstuk 4. in verschillend opzicht uitgewerkt. Om te beginnen (4.1) wordt de fundamentele verhouding tussen religie en moraal bekeken. Tegenover het hardnekkig standhoudende denkmodel van Gods vergeldende gerechtigheid schijnt een christelijke bovenmenselijkheid gevraagd te worden, die het af kan zonder de al te menselijk gedachte “MoraalGod”. De christen is moreel, bijna ‘alsof er geen God zou zijn’. Moraliteit is doel in zichzelf, zij ontwikkelt en vervult een natuurlijke mogelijkheid – die (hier keert de theoanthropologische instelling van Anselmus weer terug) vrijelijk in de scheppingsgedachte als gave van God geïnterpreteerd kan worden en verenigbaar met het theïsme blijft. Vanuit christelijk standpunt behoudt moraliteit een fundament in het geloof, maar niet als voorwaarde voor heil maar als gevolg van geschapen-en-gered zijn.

In hoofdstuk 4.2 wordt de opzet voortgezet van een “oecumenische filosofie” die feitelijke gemeenschappelijke eigenschappen van de mens als het universele denkvermogen ook vruchtbaar kan maken als peiler van intercultureel respect.

Consequenties daarvan voor een christelijke theologie van de godsdiensten worden belicht in hoofdstuk 4.3. De klassieke modellen van exclusivisme, inclusivisme en pluralisme worden ter zijde gelegd. Daaronder valt ook het – onder andere door Gäde gepropageerde – “interiorisme” dat godsdiensttheologisch ons voorstel nog het meest benadert.

In hoofdstuk 4.4 tenslotte wordt gekeken naar het (katholieke) kerk- en liturgiebegrip. Nog eens wordt concreet beklemtoond – zoals in het aansluitende *slotwoord* van dit onderzoek – de oecumenisch-onbevreesde openheid die christenen past die liefhebbend in de wereld willen staan. Het christendom mag niet de redelijke superioriteit hebben zoals Anselmus die zag, maar het christendom beschikt wel over een redelijke structuur die het ook existentieel gestalte kan geven. De daadwerkelijke “exclusiviteit” van het christendom ligt niet zo zeer in zijn heilswerking als in zijn theologie die de inhoudelijke anti-exclusiviteit van het goddelijke heil er-

kent. Deze boodschap biedt op een theologische grondslag de vrijheid en de moed voor een zinvolle levensvervulling hier op aarde. Overal waar gelovigen – ook in het samenzijn van de godsdiensten – gestalte geven aan de onvoorwaardelijke liefde, geven zij deze boodschap een universeel geluid.

#### AKADEMISCHE KURZBIOGRAFIE DR. CHRISTIAN GÖBEL

Geboren am 13.8.1973 in Bochum (Deutschland), aufgewachsen in Brilon (Hochsauerland), dort Besuch der Grundschule St. Engelbert (1980-84) und des Gymnasiums Petrinum (1984-93). Nach Abitur (1993) und Wehrdienst (1993-94) Studium der Philosophie und Theologie in Paderborn (1994-95), München (Hochschule für Philosophie, Bac.phil. 1997), Rom (Päpstliche Hochschule Sant'Anselmo, Lic. phil. 1999) und Cambridge (M.Phil. in Theologie 2000). Promotion in Philosophie (Dr. phil., Sant'Anselmo) 2001. Danach Assistent und seit 2003 Lehrtätigkeit als Vertragsprofessor (*professore a contratto*) an der Philosophischen Fakultät der Päpstlichen Lateranuniversität in Rom (2004-06) sowie Lecturer/Adjunct Professor am Päpstlichen Beda College (2002-08), Lehrstuhlvertreter (Sant'Anselmo, 2003-04), Visiting Fellow (Boston College, USA, 2006-07), Gastprofessor (Salesian College Sonada/University of North Bengal, Indien, 2007). Seit August 2008 Assistant Professor (tenure track) am Department of Philosophy, Assumption College, Worcester, MA (USA). Zugleich seit 2007 auch Doktorand an der Faculty of Theology/Faculty of Religious Studies der Universität Leiden, Niederlande.